Serie II. Dispensa 133ª *(F. Engels)* Fascicolo 36

SCRITTI

DI

C. MARX, F. ENGELS E F. LASSALLE

TRADOTTI IN ITALIANO

E PUBBLICATI INSIEME A LAVORI ILLUSTRATIVI PER CURA

DI

ETTORE CICCOTTI

ENGELS-MARX. — **La sacra famiglia.**

ROMA
LUIGI MONGINI, EDITORE
1909

Frascati — Stab. Tipografico Italiano

Quando fu iniziata la pubblicazione degli « Scritti di Marx, Engels e Lassalle, tradotti in italiano e corredati di lavori illustrativi », *l'opera fu generalmente lodata, ma si credette da molti che non si sarebbe andato oltre i primi fascicoli; tanto pareva difficile che, in Italia, si potessero trovare i mezzi e l'ambiente adatti a una raccolta ordinata e generale, che non si ha ancora nemmeno in Germania.*

Invece, sorretta dall'interesse sempre vivo di un buon pubblico di lettori, la pubblicazione è giunta già alla 133. dispensa; e, a mostrare quali e quanti contributi essa ha potuto recare sinora alla conoscenza dell'economia, del socialismo e della storia del secolo, basterà ricordare che hanno in essa veduto la luce gli scritti seguenti:

C. Marx:

Per la libertà di stampa.
Sul furto della legna.
Carteggio del 1843 (con lettere di Feuerbach e Bakounine).
Sulla filosofia del diritto di Hegel.
Per la questione degli Ebrei.
Per la critica dell'economia politica.
Rivelazioni sul processo di Colonia.
L'Alleanza della democrazia socialista e l'Associazione internazionale dei lavoratori.
C. Marx innanzi ai giurati di Colonia.
Indirizzo inaugurale dell'Internazionale.
Per la critica del programma della democrazia socialista.
Miseria della filosofia.
Il dazio sui cereali.
La guerra civile in Francia dal 1848 al 1850.
Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte.
La lotta di classe in Francia.
La questione orientale.
Il Capitale, vol. II.

F. Engels:

La critica dell'economia politica.
La condizione dell'Inghilterra.
Forza ed economia nella formazione dell'Impero germanico.
La condizione della classe operaia in Inghilterra.
Può disarmare l'Europa?
Cose internazionali estratte dal *Volksstaat*.
Per la questione delle abitazioni.
Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca.
La tattica del Partito socialista.
Nella questione Brentano per falsa citazione.
L'evoluzione del socialismo da utopia a scienza.
La campagna per la costituzione dell'Impero.
Il *bill* delle dieci ore.
Recensioni.
Rassegne.
La guerra dei contadini.
Due lettere sull'interpretazione materialistica della storia.

LA SACRA FAMIGLIA

ossia

Critica della Critica critica

contro Bruno Bauer e consorti

di

FEDERICO ENGELS e KARL MARX



ROMA
LUIGI MONGINI, EDITORE
Via S. Claudio, 57

1909

Prima traduzione dall'originale tedesco del Dott. Enrico Leone.

INTRODUZIONE

L'Umanismo realista non ha in Germania alcun nemico più pericoloso dello spiritualismo o dell'idealismo speculativo, il quale al posto dell'uomo individuale realmente esistente mette l' " autocoscienza „, ossia lo " spirito „, ed insegna con l'evangelista: " E' lo spirito che vivifica, la carne non ha alcuna utilità „. Si capisce che questo spirito senza carne ha dello spirito soltanto nella sua immaginazione. Ciò che noi combattiamo nella critica baueriana è precisamente la speculazione che si vien riproducendo come caricatura. Noi la giudichiamo come la più perfetta espressione del principio germanico-cristiano, che tenta le sue ultime prove trasformando " la critica „ stessa in un potere trascendente.

La nostra esposizione si attiene di preferenza alla *Gazzetta generale di letteratura* (*Allgemeine Literaturzeitung*) di Bruno Bauer — i suoi otto primi fascicoli ci sono sott'occhio — perchè in essa la critica baueriana e con essa l'assurdo della speculazione tedesca, hanno veramente toccato il culmine. La Critica critica (la critica della *Gazzetta di letteratura*) è tanto più istruttiva, in quanto che essa conduce fino alla più evidente comedia il capovolgimento della realtà mediante la filosofia. — Si veggano ad esempio Faucher e Szeliga. — La *Gazzetta di letteratura* offre un materiale, col quale anche il pubblico profano può farsi accorto delle illusioni della filosofia speculativa. Questo è lo scopo del nostro lavoro.

La nostra esposizione è naturalmente limitata dal suo stesso soggetto. La Critica critica è generalmente inferiore all'altezza già raggiunta dallo sviluppo teorico tedesco. Perciò, se noi non rechiamo un più largo

giudizio di questo stesso sviluppo, ciò è giustificato dalla natura del nostro oggetto.

La Critica critica anzi ci costringe a far valere i risultati già esistenti come tali di fronte ad essa. Noi premettiamo dunque questa polemica ai nostri scritti personali, nei quali — ciascuno di noi, s'intende, da parte sua — esporremo le nostre concezioni positive, e con esse i nostri positivi rapporti con le nuovissime dottrine filosofiche e sociali.

Parigi, settembre 1844.

Engels-Marx.

PRIMO CAPITOLO.

La Critica critica sotto forma di legatore di libri, ossia la Critica critica come signor Richardt.

La Critica critica, benchè si riconosca superiore alla massa, ha però per lei una infinita pietà. Essa ha tanto amato la massa che ha mandato a lei il suo figliuolo unigenito, affinchè tutti coloro i quali credono in lei non siano perduti, ma abbiamo la vita " critica ". La critica diventa massa ed abita fra noi, e noi vediamo la sua magnificenza come la magnificenza dell'unigenito figliuolo del padre. Cioè la critica diventa socialista e parla degli *Scritti sul pauperismo*. Essa non crede che sia un sacrilegio essere uguale a Dio, ma si esteriorizza ed assume la forma di legatore di libri, e si abbassa fino al non senso — già, fino al non senso " critico " nelle lingue straniere. Essa, la cui celeste virginea purità indietreggia inorridita al contatto della massa, presa dalla lebbra del peccato, si domina al punto da assumere notizie di " Bodz " e di tutte fonti letterarie di pauperismo, e da anni va passo a passo col male del nostro tempo; essa si vergogna di scrivere per la gente specializzata, scrive pel grosso pubblico, schivando ogni espressione strana, ogni " calcolo latino ", ogni " gergo professionale ". — Tutto ciò essa toglie via dagli scritti degli altri; perchè sarebbe veramente pretender troppo che anche la critica si sottoponga " a questo regolamento di amministrazione ". Ma, anche ciò, essa fa solamente in parte; essa, se non fa rinunzia delle parole, rinuncia però con la più meravigliosa facilità al loro significato — e chi le muoverà rimprovero che faccia uso del " grosso mucchio di inintelligibili parole straniere " quando è essa stessa che con manifestazione sistematica giustifica la spiegazione che anche a lei queste parole restano incomprensibili?

Qualche prova di questa sistematica dimostrazione:

" Laonde sono un orrore per loro le *istituzioni* del pauperismo " (*Bettlerthums*).

" Una dottrina della responsabilità nella quale ogni eccitamento delle idee dell'uomo si cambia nell'*immagine* della *moglie di Lot* ".

" Sulla ultima pietra infatti di questo *edificio artistico pieno di sentimento* „ (*gessinungsreichen Kunstgebaüdes*).

" Questo il contenuto essenziale del testamento politico, che il grande uomo di Stato consegnava ancor prima della sua uscita dal servizio attivo al governo e alle sue altre *dissertazioni* „ (*Abhandlungen*).

" Questo popolo non possedeva ancora allora alcuna *dimensione* per una così estesa libertà „.

" Benchè ei *parlamenti* (*parlamentirt*) con passabile sicurezza alla conclusione delle sue trattazioni giornalistiche, gli manca ancora la fiducia „.

" All'intelligenza umana che si eleva sullo Stato, che si eleva al disopra delle *routine* e del timore delle piccole anime, educata alla storia e nutrita cón le vivaci concezioni dei pubblici rapporti statali stranieri „.

" L'educazione d'un benessere nazionale generale „.

" La libertà restò a giacere morta nel petto del genio popolare prussiano sotto il controllo delle autorità „.

" Pubblicistica organico-popolare „.

" Al popolo, al quale anche il signor Brüggemann dà *l'atto* battesimale (*Taufzeugniss*) della sua tutela „.

" Un passabilmente più acuto contrasto con le restanti *determinabilità* che sono espresse nello scritto per le capacità tecniche del popolo „.

" Un passionato egoismo spegne rapidamente tutte le chimere della volontà nazionale „.

" La passione di guadagnar molto, ecc.: era questo lo spirito che pervadeva tutto il tempo della Restaurazione, e che si collegò con una *quantità* passabile d'*indifferenza* al nuovo tempo „.

" L'oscura nozione di importanza politica, che è notevole nella nazionalità prussiana contadinesca (*landmannschaftliche*), poggia *sulla memoria di una grande storia* „.

" L'antipatia venne meno e si mutò in uno stato pienamente esaltato „.

" Ognuno a modo suo mise in vista ancora in questo meraviglioso passaggio la sua particolare brama „.

" Un catechismo con il più untuoso linguaggio salomonico, le cui parole si elevano dolci come il zirb-zirb di una colomba nella regione del Pathos e di aspetti simili a tuoni „.

" L'intero dilettantismo di una trascuranza trentacinquenne „.

" Il troppo vivido maltrattamento dei cittadini da parte di un tale già loro preposto si potrebbe ancora sopportare con la flemma dei nostri rappresentanti, se la concezione che il Benda ha intorno all'ordinamento delle città del 1888 non fosse affetto da una malattia concettuale da musulmani intorno al significato ed all'uso dell'ordinamento delle città „.

All'arditezza stilistica corrisponde nel signor Reichardt passabilmente l'arditezza dell'istesso svolgimento. Egli ha dei passaggi come i seguenti:

Il signor Brüggeman... nell'anno 1843... teoria di Stato... ogni Onesto (*Redlich*)... la grande modestia dei nostri socialisti... naturale miracolo (*Wunder*)... le richieste da posare in Germania... meraviglia soprannaturale... Abrahamo... Philadelfia... Manna... Maestro-fornaio... ma perchè noi parliamo di maraviglie, così Napoleone... ecc. „.

Dopo queste prove non è per nulla da stupirsi che la Critica critica dia anche una giustificazione di una sintassi alla quale essa stessa ha messo il nome di " modo popolare di esprimersi „. Poichè essa " arma i suoi propri occhi di forza organica per penetrare il Caos „. E qui è da dirsi che l'istessa " popolare maniera di discorrere „ della Critica critica non può restare inintelligibile. Essa considera che la via dei letterati resta necessariamente storta, se il subbietto che la percorre non è abbastanza forte per raddrizzarla, ed ascrive perciò naturalmente allo scrittore delle " operazioni matematiche „.

Si intende, e anche la storia, — la quale dimostra tutto ciò che si intende da se stesso — dimostra che la critica non diventa massa per restare massa, ma per liberare la massa dalla sua massiccia materialità, ossia per elevare la massiccia maniera di parlare propria dellà massa al linguaggio critico della Critica critica.

E' il grado più graduale dell'abbassamento, se la critica impara il linguaggio popolare della massa e questo rozzo gergo trascendentizza nel sovrabbondante calcolo della dialettica criticamente critica.

SECONDO CAPITOLO.

Là Critica critica come fabbricante, ovvero la Critica critica come signor Giulio Faucher.

Dopo che la critica, coll'abbassarsi fino al nonsenso nelle lingue straniere, ha recato un decisivo contributo alla " auto-coscienza „ ed ha nell'ugual tempo liberato il mondo dal pauperismo, essa si prosterna ancora fino al nonsenso nella prassi e nella storia.

Si agguerrisce delle " quistioni inglesi del giorno „ e dà uno schizzo della storia dell'industria inglese, che è schiettamente critico.

La critica, che basta a se stessa, che si perfeziona in sè in maniera esclusiva, deve naturalmente misconoscere la storia quale si è realmente svolta, perchè riconoscerla significherebbe già far conto della massa nella sua massiccia qualità di massa (*massenhaften Massenhaftigkeit)*, mentre invece si tratta di sciogliere la massa dalla sua

qualità di massa. La storia è perciò emendata dalla sua tendenza di massa, e la critica, che si comporta liberamente col proprio oggetto, grida alla storia: Tu ti devi portare così e non così. Le leggi della critica hanno, tutte, forza retroattiva; prima dei suoi decreti la storia andava in un modo diverso da quello che è andata dopo di essi. Perciò la storia " della massa ", la così detta storia reale, si discosta notevolmente dalla storia critica, che appunto comincia dal fascicolo VII della *Gazzetta di letteratura*, pag. 4. Nella storia della massa non v'erano città manifatturiere prima che vi fossero fabbriche; ma nella storia critica, dove il figlio, come già in Hegel, genera il padre, Manchester, Bolton e Preston, sono delle fiorenti città di fabbriche, prima ancora che si pensasse a delle fabbriche. Nella storia reale l'industria del cotone fu particolarmente fondata dalla Jenny di Hargreaves e dal telaio di Arkwright (macchina a filare), mentre la Mule di Crompton è soltanto un miglioramento della Jenny mercè il nuovo principio scoverto da Arkwright, ma la storia critica sa distinguere, ha in disprezzo la unilateralità della Jenny e del telaio, e dà la palma alla Mule, che è la identità speculativa degli estremi.

In realtà con la scoverta del telaio e della Mule l'applicazione della forza dell'acqua a queste macchine risultava necessariamente: ma la Critica critica distingue i principî gettati alla rinfusa dalla storia greggia, e non lascia introdurre quest'applicazione che solo più tardi, come qualcosa di affatto particolare. Nella realtà la scoverta della macchina a vapore va innanzi a tutte la sopranominate scoverte, ma, nella critica' essa, come coronamento di tutte, è l'ultima.

Nella realtà l'unione commerciale di Liverpool e Manchester nella sua odierna importanza è la conseguenza della esportazione delle merci inglesi: nella critica l'unione commerciale è la causa di essa; e tutte due sono la conseguenza della vicinanza di quelle città. Nella realtà le merci vanno quasi tutte al continente da Manchester per Hull, nella critica per Liverpool.

Nella realtà, nelle fabbriche inglesi vi sono tutte le gradazioni del salario, da 1 scellino e mezzo fino a 40 e più scellini; nella critica viene pagato un solo tasso, ad 11 scellini. Nella realtà è la macchina che sostituisce il lavoro a mano, nella critica è il pensiero. Nella realtà una unione di lavoratori per l'elevamento del salario è permessa in Inghilterra, ma nella critica è proibita, poichè la massa deve prima farsi autorizzare dalla critica, se essa vuol permettersi qualche cosa. Nella realtà il lavoro di fabbrica affatica notevolissimamente e produce delle particolari malattie — vi sono anzi intere opere mediche su queste malattie; — nella critica lo sforzo eccessivo non può ostacolare il lavoro, perchè la forza ricade sulla macchina. Nella realtà la macchina è una

macchina: nella critica essa ha una volontà; giacchè, siccome essa non riposa, così neanche il lavoratore può riposare ed è soggiogato da una volontà esterna.

Ma questo non è ancor niente! La critica non può affatto dichiararsi contenta dei partiti di massa dell'Inghilterra; essa ne crea dei nuovi: crea un partito di fabbrica, perchè la storia possa ringraziarla. Essa mette invece fabbricanti e lavoratori di fabbrica in un solo fascio — perchè in fondo ci si dovrebbe affliggere per tali piccolezze? — e decreta che i lavoratori di fabbrica, se non hanno contribuito al fondo dell'*Anti-corn-law-league*, non lo hanno fatto nè per cattiva volontà nè per chartismo, come gli sciocchi fabbricanti credono, ma semplicemente per miseria. Essa decreta inoltre che, con l'abolizione delle leggi inglesi sul grano, i giornalieri di campagna dovranno acconciarsi ad una riduzione dei salari; a che noi umilissimamente possiamo osservare che codesta misera classe non può più privarsi neppure d'un centesimo senza morir di fame addirittura.

Essa decreta che nelle fabbriche inglesi si lavora 16 ore, benchè la sciocca e punto " critica „ legge inglese ha procurato che non si possa lavorare al di là delle 12 ore. Essa decreta che l'Inghilterra deve essere il grande laboratorio del mondo, quantunque gli Americani, i Tedeschi ed i Belgi, gente plateale e per nulla critica, sottraggono gradualmente agli Inglesi un mercato dopo l'altro. Essa decreta infine che l'accentramento del possesso e le sue conseguenze per le classi operaie, non sono note in Inghilterra nè alla classe nullatenente nè alla classe abbiente, malgrado che i chartisti credano di conoscerle molto bene, e quantunque i socialisti pensino di avere diffusamente esposto queste conseguenze nei loro particolari, senza contare che gli stessi tories e whigs, come Carlyle, Alison e Gaskell, abbiano dimostrato di avere questa conoscenza nelle loro opere.

La critica decreta che la legge delle dieci ore di lord Ashley è una povera mezza misura e che l'istesso lord Ashley è " una vera immagine dell'azione costituzionale „ mentre i fabbricanti, i chartisti, i proprietari fondiari, insomma l'intera moltitudine dell'Inghilterra, fin qui han riguardato questa misura come l'espressione più possibilmente mitigata d'un principio del tutto radicale, perchè essa mette la scure alla radice stessa del commercio internazionale, epperciò alla radice del sistema di fabbrica; e non soltanto ve la mette ma vi vuol colpire profondamente. La Critica critica ne sa dippiù. Essa sa che la questione della legge delle 10 ore fu trattata dinanzi ad una " commissione „ della Camera dei Comuni, quantunque i giornali non critici ci vogliano far sapere che questa commissione sia stata l'istessa Camera e precisamente

un " Comitato di tutta la Camera „: ma la critica deve necessariamente abolire questi procedimenti bizzarri della costituzione inglese.

La Critica critica, che crea la sciocchezza della massa, sua antitesi, ci mostra anche la sciocchezza di sir James Graham e gli pone in bocca, mediante una interpretazione critica della lingua inglese, delle cose che il non critico ministro degl'interni non ha mai detto; e ciò semplicemente perchè di fronte alla sciocchezza di Graham tanto più luminosamente splenda la sapienza della critica.

Essa afferma che Graham dica che le macchine sarebbero logore in 12 anni circa nelle fabbriche se fossero applicate indifferentemente per 10 o 12 ore al giorno, e così un bill delle 10 ore renderebbe impossibile al capitalista di riprodurre in 12 anni con il lavoro delle macchine il capitale in esse impiegato. Così la critica dà prova che con ciò mette sulle labbra di sir James Graham una madornalità, perchè una macchina che quotidianamente lavora $^1/_6$ meno di tempo, è naturalmente utilizzabile per un più lungo periodo.

Per quanto sia giusta quest'osservazione della Critica critica contro i suoi stessi sofismi, deve d'altra parte riconoscersi a sir James Graham che egli stesso disse che la macchina dovrebbe, vigendo una legge delle 10 ore di lavoro, tanto più celeremente lavorare,quanto più le vien limitato il tempo di lavoro, ciò che anche la stessa critica cita (VIII, pag. 32), e che con questo presupposto, il tempo di logoramento resta l'istesso, cioè 12 anni.

Ciò deve esser riconosciuto tanto più perchè questo riconoscimento torna a gloria e ad onore della critica, perchè la critica ha costruito da se stessa il sofisma e da se stessa lo ha risolto.

Essa è parimenti generosa verso lord John Russel, al quale falsamente attribuisce l'intenzione di mutare la forma politica dello Stato e del sistema elettorale, per cui noi siamo costretti a concludere, che o lo sforzo della critica è quello di produrre sciocchezze, d'una forza straordinaria, oppure lord John Russel deve essere diventato negli ultimi otto giorni un critico critico.

Ma è veramente grandiosa la critica nella sua fabbrica di sciocchezze, quando fa la scoverta che i lavoratori d'Inghilterra — i quali in aprile e maggio tennero comizi su comizi e ammucchiarono petizioni su petizioni, e tutto ciò per il *bill* delle 10 ore di lavoro, e i quali erano così concitati come mai da due anni erano stati da un capo di distretto di fabbrica all'altro — prendano soltanto un " interesse parziale „ alla questione; benchè ciò mostri che " anche la limitazione legale del tempo di lavoro abbia occupato la loro attenzione „; quando fa la grande, la magnifica, la inaudita scoverta che " il miglioramento apparentemente più immediato derivante dall'abolizione della legge sul grano assorbe la

maggior parte dei desideri dei lavoratori, e ciò sarà fino a che l'adempimento ormai indubitabile di quest'aspirazione non abbia ormai loro dimostrato la sua inutilità. Questa inutilità dovrebbe esser dimostrata a quei lavoratori, che sono abituati in tutti i pubblici comizi a cacciare via dalle tribune degli oratori gli abolizionisti della legge sul grano, e che sono riusciti al punto da non fare più arrischiare la Lega contro la legge sul grano a tenere un pubblico comizio in alcuna " città di fabbrica „ inglese; a quei lavoratori che considerano la Lega come la lor unica nemica, e che durante la discussione del *bill* delle 10 ore, come del resto sempre per lo innanzi in questioni simili, furono sostenuti dai tories. Ed è pur bello che la critica scovra che " i lavoratori si lasciano ancor sempre attrarre dalle promesse più avvincenti del chartismo „, che non è altro che l'espressione politica della pubblica opinione dei lavoratori. E' pur bello che la critica sia fatta accorta dal profondo del suo spirito assoluto che " la doppia divisione in partiti, il partito politico e quello della proprietà terriera ed industriale, già non vuole più fondersi e combaciare „; mentre fin qui non era ancor noto che la divisione in partiti della proprietà industriale e fondiaria pel piccolo numero di entrambe le classi di proprietari e per gli uguali loro diritti politici (ad eccezione del piccolo numero dei Pari) era così estesa che invece d'essere l'espressione più conseguente, cioè l'esponente dei partiti politici, è invece tutt'una cosa coi partiti politici. E' bello vedere la critica attribuire agli abolizionisti della legge sul grano la sua pretesa che essi non sapessero che, *coeteris paribus*, un ribasso del prezzo del pane debba avere per conseguenza anche un ribasso del salario e che tutto resti come per l'innanzi; mentre questa gente dalla ammessa caduta del saggio di salario, e perciò dei costi di produzione, si attendeva una estensione del mercato e con ciò una diminuzione della concorrenza fra i lavoratori, mercè la quale il salario, rispetto al prezzo del pane, si tenga di qualche quantità più alto di quello che non sia ora.

La Critica, che nelle libere creazioni della sua antitesi, dello assurdo, si muove con beatitudine artistica, quella stessa critica che da due anni viene esclamando: " La critica parla tedesco, la teologia latino „, quella istessa critica ha ormai imparato l'inglese, e i possessori fondiari li chiama proprietari di terra (*landowners*), i possessori di fabbrica li chiama proprietari di molino (*millowners*) — *mill* indica in inglese ogni fabbrica, le cui macchine sono mosse dal vapore o dalla forza idraulica — e i lavoratori li chiama mani (*hands*): essa dice invece di " ingerenza „ interferenza (*interference*) e nella sua infinita misericordia per la lingua inglese gonfia di peccaminosa volgarità, si degna perfino di correggerla, e mette da banda la pedanteria, con la quale gli Inglesi

fanno sempre precedere al prenome, il titolo “ Sir „ dei cavalieri e dei baronetti. La massa dice: Sir James Graham, la critica: Sir Graham.

Che la critica trasformi la storia e la lingua inglese in base ai principî e non per leggerezza lo dimostrerà subito la profondità con la quale essa tratta la storia del signor Nauwerck.

TERZO CAPITOLO.

La profondità della Critica critica, ossia la Critica critica come signor J (Jungnitz?).

La lotta infinitamente importante sostenuta dal signor Nauwerk con la facoltà filosofica di Berlino non può rimanere incontaminata dalla critica. Essa è già arrivata a qualche cosa di simile, ed i fati del signor Nauwerk devono essere messi come sfondo, per fare tanto maggiormente risaltare la sua destituzione di Bonn. Siccome la critica è abituata a considerare la storia di Bonn come l'avvenimento del secolo ed ha già scritto la *Filosofia della destituzione della critica*, era perciò da attendersi che essa in modo analogo costruirebbe filosoficamente fin nei suoi minuti particolari la “ collisione „ di Berlino. Essa dimostra *a priori* che tutto questo doveva accadere così e non altrimenti; e infatti:

1°, perchè la facoltà filosofica non con un logico, nè con un metafisico, ma con un filosofo di Stato aveva dovuto “ collidere „;

2°, perchè questa collisione non poteva essere del rigore nè avere il carattere decisivo del “ conflitto „ della critica con la teologia in Bonn;

3°, perchè la collisione propriamente era una stupidaggine, in quanto che la critica già nella sua collisione di Bonn aveva concentrato tutti i principî e ogni valore, ed ora la storia universale non potrebbe essere che plagiaria della critica;

4°, perchè la facoltà filosofica negli scritti del signor Nauwerk si vide attaccata;

5°, perchè al signor Nauwerk null'altro rimaneva che ritirarsi volontariamente;

6°, perchè la facoltà doveva difendere il signor Nauwerk se non si voleva annullare da sè stessa;

7°, perchè l'intima “ divisione nel seno della facoltà doveva necessariamente manifestarsi in guisa „ che la facoltà desse nel medesimo tempo ragione e torto tanto a Nauwerk che al governo;

8°, perchè la facoltà non trova negli scritti di Nauwerk alcun motivo pel suo allontanamento;

9°, da che è determinata la non chiarezza di tutto il voto;

10°, perchè la facoltà crede, come autorità scientifica (!), riconosciuta! assumere in esame il nocciolo della cosa: e finalmente;

11°, perchè dopotutto la facoltà non vuole scrivere all'istesso modo del signor Nauwerk.

Queste importanti questioni tratta la critica per quattro pagine, con la più rara profondità, dimostrando, con la logica di Hegel alla mano, perchè tutto questo sia accaduto così, e nessun Dio avrebbe potuto disporre diversamente. La critica dice in un altro luogo che non è stata ancora riconosciuta alcuna epoca storica: la modestia le proibisce di dire che essa ha perfettamente riconosciuto per lo meno la sua propria collisione e quelle di Nauwerk, che è vero che non sono delle epoche, ma a suo modo di vedere però fanno epoca. La Critica critica che ha in sè il " momento „ della profondità arriva alla serenità della conoscenza (" *Ruhe des Erkennens* „).

QUARTO CAPITOLO.

La Critica critica come serenità della coscenza, ovvero la Critica critica come signor Edgardo.

I. — L'Union ouvrière della Flora Tristan.

I socialisti francesi affermano: Il lavoratore fa tutto, produce tutto, e intanto non ha alcun diritto, alcun possesso, in conclusione non ha nulla. La critica risponde per la bocca del signor Edgardo che personifica la " serenità della conoscenza „: Per potere tutto creare occorre ben più forte consapevolezza di quella del lavoratore; tutto al contrario, sarebbe vera la proposizione: Il lavoratore non fa nulla, perciò non ha nulla; ma egli non fa nulla perchè il suo lavoro, restando sempre qualche cosa di incompleto, rivolto al suo proprio bisogno, è giornaliero.

La critica arriva qui quell'altezza dell'astrazione nella quale essa considera senz'altro le sue proprie creazioni intellettuali, cioè la generalità in contrasto con ogni realtà, per " qualche cosa „ anzi per " tutto „. Il lavoratore non produce nulla, perchè egli crea puramente " qualche cosa di particolare „, cioè cose sensibili, maneggiabili, sfornite di spirito e di critica: cose che sono un orrore agli occhi del critico puro. Tutto ciò che è effettivo, vivente, non è critico, è proprio della massa, epperciò non è " niente „: soltanto le creature ideali, fantastiche della Critica critica sono " tutto „.

L'operaio non crea nulla, perchè il suo lavoro restando sempre qualche cosa di " singolo „ è basato sul suo mero bisogno individuale; perchè

i singoli, connessi rami del lavoro, in questo ordinamento sociale presente sono divisi, sono, anzi, posti l'un contro l'altro: in breve perchè il lavoro non è organizzato.

Il principio proprio della Critica, quando lo si comprenda nel solo senso razionale possibile che esso possa avere, richiede l'organizzazione del lavoro. Flora Tristan, durante la cui critica da parte della Critica viene alla luce questa grande proposizione, chiede l'istessa cosa e viene per questa sua insolenza di anticipare la Critica critica trattata *en canaille*.

Il lavoratore non crea nulla: questo principio, del resto — se si astrae da ciò che il lavoratore particolare non produce nulla di totale, ciò che è una tautologia — è completamente pazzesco. La Critica critica non crea nulla, il lavoratore crea tutto, e tanto più egli produce tutto in quanto egli fa vergognare tutta la critica anche con le sue creazioni spirituali: i lavoratori inglesi e francesi potrebbero fornir la prova di ciò. Il lavoratore anzi crea l'uomo: il critico resterà sempre un non-uomo, in cambio di che, egli veramente ha la soddisfazione di essere critico critico.

" Flora Tristan ci dà un esempio di quel donnesco dogmatismo, che vuole avere una formula, e se la forma dalle categorie dell'esistente „.

La critica non fa altro che " formarsi formole con le categorie dell'esistente „, specialmente dell'esistente filosofia hegeliana e delle esistenti correnti sociali; formole, niente altro che formole, e nonostante tutte le sue invettive contro il dogmatismo, si condanna da sè stessa al dogmatismo, anzi al dogmatismo donnesco. Essa è e resta una vecchia donna: la filosofia hegeliana, appassita e resa vedova, che al suo corpo disseccato fino alla più nauseante astrazione dà il belletto e l'acconciatura, e si guarda intorno in cerca di un pretendente per tutta la Germania.

II. — Beraud sulle ragazze allegre.

Il signor Edgardo, che si picca di sentimenti pietosi nei problemi sociali, s'immischia anche nella " condizione delle prostitute „ (V. pag. 26).

Egli critica il libro del commissario di polizia di Parigi Beraud sulla prostituzione, perchè per lui è questione del " punto di vista „ dal quale Beraud considera la posizione delle prostitute di fronte alla società.

La " serenità del giudizio „ si sorprende, allorchè essa trova che un poliziotto ha per lo appunto un punto di vista poliziesco e dà ad intendere alla massa sia un punto di vista del tutto sbagliato. Però, il proprio punto di vista, essa non si cura di farcelo sapere. Naturalmente! Se la critica si occupa delle ragazze allegre, non si può pretendere che questo avvenga dinanzi al pubblico.

III. — L'amore.

Per perfezionarsi nella " serenità del conoscere „, la Critica critica deve innanzi tutto cercare di liberarsi dall'amore. L'amore è una passione, e niente di più pericoloso della passione per la serenità del conoscere. In occasione dei romanzi della signora von Paalzow, che egli assicura di " avere profondamente studiato „, il signor Edgardo vince una " bambinata come il così detto amore „. Esso è orribile e detestabile, e muove a rabbia la Critica critica, la rende amara quasi come il fiele, anzi la manda fuori dei sensi.

" L'amore.... è una Dea crudele, che, come ogni divinità, vuol possedere per intero l'uomo e non è contenta prima che egli le abbia non solamente dato in olocausto l'anima, ma anche l'istessa persona fisica. Il suo culto è la sofferenza, il culmine di questo culto è l'autoimmolazione, il suicidio „.

Il signor Edgardo, per mutare l'amore in un " Moloch „, nel diavolo in carne ed ossa, lo trasforma prima in una Dea. Trasformato in una Dea, cioè in un oggetto teologico, lo sottopone naturalmente alla critica della teologia, ed inoltre come è noto fra Dio e il diavolo non vi è gran lontananza.

Il signor Edgardo trasforma l'amore in una Dea, e più propriamente in una " Dea crudele „, facendo dell'uomo amante, dell'amore dell'uomo, l'uomo dell'amore, separando l'amore, come un essere a parte, dall'uomo e oggettivandolo come tale. Mediante questo semplice processo, mediante la mutazione del predicato in soggetto, si possono criticamente trasformare le determinazioni e le esternazioni dell'essere *(Wesen)* dell'uomo in non essere e in esteriorizzazione dell'essere *(Wesensentaüsserungen)*. Così, per esempio, la Critica critica fa della critica, come predicato e attività dell'uomo, un subbietto a parte, che si regge su se stesso e perciò è Critica critica: un " Moloch „ il cui culto è l'immolazione di se medesimo, il suicidio dell'uomo, specialmente delle facoltà del pensiero umano.

" Oggetto! — esclama la serenità della conoscenza „, " oggetto „, questa è l'esatta espressione, perchè l'amato è per lo amante (manca il feminino), importante solamente come obbietto esterno della sua affezione, come oggetto nel quale vuol vedere soddisfatto il suo sentimento egoistico „.

Oggetto! Spaventevole! Non v'è niente di più riprovevole, di più profano, di più infetto dalla massa d'un oggetto: *abbasso l'oggetto!* L'assoluta subiettività, l'*actus purus*, la " pura critica „, come non dovrebbero scorgere nell'amore la loro *bête noire*, il Satana in carne ed ossa, nel-

l'amor che, primieramente, insegna all'uomo a credere al mondo oggettivo esterno a lui, e che non soltanto muta l'uomo in oggetto, ma anche l'oggetto in uomo!

L'amore, continua a dire fuori di sè la serenità del conoscere, non si acqueta di trasformare l'uomo nella categoria: obbietto per gli altri uomini; esso lo muta anzi in un oggetto determinato ed effettivo. Lo muta in *questo* oggetto malamente detto individuale (si vegga la Fenomenologia di Hegel sopra il *questo* e il *quello*, ove si polemizza anche contro il malamente detto *questo*) esterno, in un obbietto, cioè, non solo interno, che rimane fermo nel cervello, ma in un obbietto esterno e sensibile:

Amor
Non vive sol murato nel cervello.

No, l'amata è un oggetto sensibile, e la Critica critica esige per lo meno, se essa si deve degnare di riconoscere un oggetto, che sia un oggetto incorporeo. Ma l'amore è un materialista, non critico e non cristiano.

Finalmente l'amore cangia interamente l'un uomo in " questo esterno oggetto del sentimentalismo " dell'altro uomo, nell'oggetto in cui si appaga il sentimento egoistico dell'altro uomo egoistico, perchè cerca la sua propria essenza in un altro, e ciò non dev'essere. La Critica critica è così scevra da ogni egoismo, che essa trova esaurita tutta l'estensione dell'essere umano nel suo proprio *io*.

Il signor Edgardo non ci dice, naturalmente, perchè l'amata si distingue dai restanti " oggetti esterni dell'amore, in cui si soddisfano gli egoistici sentimenti degli uomini ". Lo spirituale oggetto dell'amore, ipersensibile, espressivo, non suggerisce altro alla " tranquillità della conoscenza " che lo schema categorico: " Questo oggetto esterno del sentimentalismo ", quasi come una cometa, al filosofo speculativo non dice nient'altro all'infuori della " negatività ". In quanto l'uomo muta l'uomo in esterno obbietto del suo amore, egli veramente, secondo le stesse confessioni della Critica critica gli annette importanza, ma una importanza per così dire oggettiva, mentre l'importanza, che la critica annette agli oggetti, non è altro che l'importanza che essa stessa si attribuisce, e che risalta quindi non già nell' " essere malamente detto esterno " ma nel " nulla " dell'oggetto criticamente importante.

Se la " serenità della conoscenza " non possiede alcun oggetto nell'uomo effettivo, possiede però nell'umanità una causa. L'amore critico " si guarda sopratutto di dimenticare, occupandosi della persona quella causa, che non è altro che la causa dell'umanità ".

L'amore non critico non separa l'umanità dall'uomo personale e individuale.

" L'amore stesso, come astratta passione, la quale viene non si sa da dove, e va non si sa dove, è contrario all'interesse d'un intimo sviluppo „.

L'amore, agli occhi della conoscenza serena, è una passione astratta secondo l'uso speculativo della lingua, mercè il quale il concreto significa l'astratto, e l'astratto concreto:

Ella non era nata alla convalle,
Nè mai si seppe donde era venuta:
Ma fu presto ogni sua orma perduta
Appena la ragazza se ne andò.

L'amore per l'astrazione è " la ragazza forestiera „ senza passaporto dialettico ed è perciò espulsa dalla polizia critica nazionale.

La passione dell'amore non è soscettibile dell'interesse d'un intimo sviluppo, perchè essa non può essere costruita *a priori*, perchè il suo è uno sviluppo reale che si verifica nel mondo sensibile e tra individui reali. Ma l'interesse fondamentale della costruzione critica è il " Donde „ (*Woher*) e il " Dove? „ (*Wohin*). Il " *donde* „ è appunto la necessità di un concetto, la sua prova e deduzione „ (Hegel). Il " *dove* „ è la determinazione " per cui ogni membro isolato del ciclo speculativo è nell'istesso tempo come la parte animata del metodo e il principio d'un nuovo membro (Hegel). Dunque, soltanto se il " *donde* „ ed il " *dove* „ potessero essere costruiti *a priori*, allora l'amore meriterebbe l'interesse " della critica speculativa „.

Ciò che qui combatte la Critica critica non è solo l'amore, ma ogni cosa vivente, ogni immediato, ogni esperienza sensibile, soprattutto ogni esperienza reale della quale l'uomo non sappia già innanzi: " *d'onde* „ viene e " *dove* „ va.

Il signor Edgardo come " serenità della conoscenza „ si preoccupa perfettamente per la soppressione dell'amore: ed ora può conservare di fronte a Proudhon non solo una grande virtuosità della conoscenza, mercè la quale l' " oggetto „ ha cessato di essere " questo esterno oggetto „ ma benanche una più grande disamorevolezza per la lingua francese.

IV. — Proudhon.

Non soltanto Proudhon, ma anche il punto di vista " proudhoniano „ secondo ce ne riferisce il critico critico ha dettato lo scritto: *Qu'est ce que la propriété?*

" Io incomincio la mia descrizione del punto di vista proudhoniano con la caratteristica del suo (del suo punto di vista) scritto: *Che cosa è la proprietà?* „.

Poichè gli scritti del punto di vista critico posseggono per se stessi un carattere, così necessariamente la caratteristica critica co-

mincia col dare allo scritto di Proudhon un carattere. Il signor Edgardo dà a questo scritto un carattere in quanto egli lo traduce. Egli gli dà naturalmente un cattivo carattere, perchè egli lo trasforma in oggetto della critica.

Lo scritto di Proudhon soggiace ad un doppio attacco del signor Edgardo, ad uno tacito, racchiuso nello stile della sua caratteristica traduzione, ad un altro apertamente espresso nelle sue glosse marginali critiche. Noi vedremo che il signor Edgardo è più schiacciante quando traduce, che quando fa le sue glosse.

Traduzione caratteristica n. 1.

" Io non voglio (cioè il Proudhon, criticamente tradotto) offrire alcun nuovo sistema, non voglio che l'abolizione di ogni privilegio, la distruzione della schiavitù... Giustizia, null'altro che giustizia, questo è ciò che io penso „.

Il caratterizzato Proudhon si limita alla volontà ed al pensiero, perchè il " buon volere „ e la " opinione „ non scientifica sono i caratteristici attributi della massa non critica. Il caratterizzato Proudhon procede così pieno di umiltà, come alla massa si conviene, e subordina ciò ch'egli vuole a ciò che non vuole. Egli non si eleva a voler offrire un nuovo sistema, ma egli vuole molto meno, anzi non vuole niente all'infuori dell'abolizione del privilegio, ecc. All'infuori di questa critica subordinazione del volere ch'egli fa alla volontà che non ha, si manifestano le sue prime parole anche per un caratteristico difetto di logica. Lo scrittore che inizia il suo libro col dire che non vuol darci alcun sistema nuovo, ci dirà che cosa vuole darci, sia un alcunchè di vecchio sistematico o una non sistematica novità. Ma il caratterizzato Proudhon, che non vuol darci alcun nuovo sistema, vuole egli darci l'abolizione dei privilegi? No. Egli *li vuole.*

Il vero Proudhon dice: " Je ne fais pas de systèmes; je demande la fin du privilège „, ecc. " Io non faccio sistemi, io domando... „, ecc. Ciò significa che il vero Proudhon dichiara che egli non segue alcuno scopo astrattamente scientifico, ma pone delle richieste immediatamente pratiche alla società. E la richiesta ch'egli avanza non è arbitraria. Essa è motivata ed è giustificata da tutto l'intero sviluppo che egli dà; essa è il riassunto di questo sviluppo, cioè: " Justice, rien que justice; tel est le résumé de mon discours „. Il caratterizzato Proudhon si trova col suo " Giustizia, nient'altro che giustizia, ecco ciò che io penso „ in un imbarazzo tanto più serio in quanto egli pensa molte altre cose, e secondo il signor Edgardo, per esempio, " pensa „ che la filosofia non sia stata pratica abbastanza, " pensa „ di contrapporsi a Carlo Comte, ecc.

Il " critico „ Proudhon si chiede: " Deve l'uomo essere sempre infelice? „, cioè si domanda se la infelicità è la morale destinazione dell'uomo. Il vero Proudhon è un leggerissimo francese, e si chiede se l'infelicità è una materiale necessità, una costrizione (*müssen*): " *L'homme doit-il être éternellement malheureux?* „.

Il Proudhon della massa dice: " Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale „, ecc.

Poichè l'espressione *à toute fin* è una cattiva espressione usata dalla massa, che non si trova nei dizionari tedeschi scritti per la massa, così il critico Proudhon naturalmente mette da banda questa determinazione più prossima delle " spiegazioni „. Questo termine è preso ad imprestito dalla giurisprudenza della massa francese, ed *explications à toute fin* significa spiegazioni che troncano ogni obbiezione. Il Proudhon critico offende i riformisti, un partito socialista francese; il Proudhon della massa i fabbricanti di riforme. Per il Proudhon della massa vi sono diverse classi degli " *entrepreneurs de réformes* „. Questi, " *ceux-ci* „, dicono ciò; quelli, " *ceux-là* „, ciò; altri, " *d'autres* „, ciò. Il Proudhon critico lascia invece che questi stessi riformisti " reclamino ora — ora — ora — „, ciò che in ogni caso sta ad attestare la loro incostanza.

Il vero Proudhon, che si conduce secondo la pratica francese della massa, parla di " *les conspireteurs et les émeutes* „, cioè prima dei congiurati e poi della loro azione, le sommosse. Il Proudhon critico, che ha mescolato alla rinfusa le diverse classi dei riformisti, classifica invece i ribelli, e dice perciò: i congiurati e gl'insorti. Il Proudhon della massa parla della ignoranza e " della generale corruzione „ (*Verdorbenheit*). Il critico Proudhon trasforma l'ignoranza in stupidaggine, la " corruzione „ in " abbiezione „, e in ultimo, nella sua qualità di critico critico, rende universale la stupidaggine. Egli ne dà immediatamente un esempio mettendo " *générale* „, invece che al plurale, al singolare. Egli scrive: " *l'ignorance et la corruption générale* „ per " la generale ignoranza e corruzione „. Secondo la grammatica francese non critica doveva allora dirsi: " *l'ignorance et la corruption générales* „.

Il caratterizzato Proudhon, che scrive e pensa diversamente dal Proudhon della massa, si è necessariamente andando formando la sua coltura in modo diverso. Egli " interrogò i maestri della scienza, lesse cento volumi di filosofia e di scienza del diritto, ecc., e scorse in ultimo che noi non ancora abbiamo compreso il senso delle parole: giustizia, legittimità, libertà „. Il vero Proudhon crede dapprima di avere riconosciuto (*j'ai crû d'abord reconnaître*) ciò che il Proudhon critico scorse " per ultimo „. La trasformazione critica di " *d'abord* „ in " *enfin* „

è necessaria, perchè la massa non può pretendere di capire “ a tutta prima „. Il Proudhon della massa racconta espressamente come restasse scosso da questo strano risultato dei suoi studi e come non si sia fidato di esso. Egli deliberò perciò di fare una controprova, e si domandò: “ E' possibile che l'umanità si sia ingannata per tanto tempo e in maniera tanto generale sui principî dell'applicazione della morale? Come e perchè si è ingannata? „, ecc. Dalla soluzione di queste questioni ei fece dipendere la giustezza delle sue osservazioni. Ei trovò che nella morale, come negli altri rami del sapere, gli errori sono “ gradi della scienza „. Il Proudhon critico invece si affida subito alla prima impressione che gli hanno fatto i suoi studi giuridici, economici e gli altri studi affini. S'intende: la massa non può procedere in nessuna maniera approfondita; essa deve spacciare i primi risultati dei suoi studi come verità inoppugnabili. Essa si è “ bell'e sbrigata fin dapprincipio, prima ancora che si sia cimentata colla sua antitesi „; quindi “ appare „ all'ultimo che essa non è ancora arrivata al principio allorquando crede di essere alla fine „.

Il Proudhon critico continua dunque a ragionare nel modo più inconsistente e sconnesso: “ La nostra conoscenza della legge morale non è perfetta a primo tratto; essa può per qualche tempo bastare al progresso sociale, ma a lungo andare ci condurrà ad una falsa strada „.

Il Proudhon critico non spiega i motivi pei quali una imperfetta conoscenza della legge morale possa bastare, anche per un sol giorno, al progresso sociale. Il Proudhon reale, dopo che ha sollevato la questione se e perchè l'umanità possa avere per tanto tempo e così universalmente sbagliato, dopo che ha trovato la soluzione che gli errori sono gradi della scienza, che i nostri giudizi più imperfetti racchiudono una somma di verità, che sono sufficienti per un certo numero d'induzioni, come per una determinata sfera della vita pratica, ma che all'infuori di questo numero e di questa sfera ci conducono teoricamente all'assurdo e praticamente alla ruina, può dire che anche una imperfetta conoscenza della legge morale possa per qualche tempo bastare al progresso sociale.

Il Proudhon critico: “ Ma, se ora è diventata necessaria una nuova conoscenza: si sfrena così una più aspra lotta tra i vecchi pregiudizi e le nuove idee „. Come si può sollevare una lotta contro un nemico che non esiste ancora? E il Proudhon critico ci ha detto, è vero, che una nuova idea è diventata necessaria, ma non che essa è già divenuta.

Il Proudhon della massa: “ Non appena la più alta conoscenza è diventata indispensabile, essa non manca „, cioè essa esiste. “ Allora comincia la lotta „.

Il Proudhon critico afferma che “ sia destinazione dell'uomo

istruirsi a passo a passo „, come se l'uomo non avesse tutta una altra destinazione, cioè quella di esser uomo, e come se l'auto-didattica " passo a passo „ conduca necessariamente ad un passo ulteriore. Io posso camminare a passo a passo ed arrivare appunto a quel posto dal quale ero partito. Il Proudhon non critico non parla di destinazione (*Bestimmung*), ma di condizione (*Bedingung*) per l'uomo di istruirsi, non a passo a passo (*schrittweise*) ma per gradi (*par degrés*). Il Proudhon critico dice a se stesso. " Tra i principî sui quali riposa la società ve ne è uno, che essa non intende, che è guastato dalla sua ignoranza e che cagiona ogni male. Eppure si onora questo principio, eppure lo si vuole, perchè altrimenti esso resterebbe senza influenza. Or questo principio che è vero secondo la sua sostanza, ma falso quale noi lo concepiamo... qual'è? „.

Nella prima proposizione il Proudhon critico dice che il principio è guastato, misconosciuto dalla società, cioè è giusto in se stesso. Per abbondanza confessa nella seconda proposizione che è vero in sostanza e ciò nondimeno rimprovera alla società che essa cerchi ed onori " questo principio „. Il Proudhon della massa invece non deplora per nulla questo principio, ma che questo principio, così come è stato falsificato dalla nostra ignoranza, sia voluto ed onorato. " *Ce principe... tel que notre ignorance l'a fait est honoré* „. Il Proudhon critico trova vera la sostanza del principio nella sua forma non vera. Il Proudhon della massa trova che la sostanza del principio falsificato è una nostra falsa concezione, ma che esso è vero nel suo oggetto (*objet*), proprio all'istesso modo che la sostanza dell'alchimia e dell'astrologia è una nostra fantasia ma il suo oggetto — il movimento celeste e le proprietà chimiche dei corpi — è vero.

Il Proudhon critico continua nel suo monologo: " L'obbietto della nostra ricerca è la legge, la determinazione del principio sociale. Orbene i politici, cioè gli uomini della scienza sociale, sono nella più perfetta oscurità: ma, come in fondo ad ogni errore v'è una verità, così si trovano nei loro libri quelle verità che hanno posto nel mondo senza ch'essi lo sappiano „.

Il Proudhon critico ragiona nella maniera più fantastica. Dal fatto che i politici sono poco chiari ed ignoranti, egli in modo del tutto arbitrario passa ad affermare che in fondo ad ogni errore giace una realtà, ciò che può essere tanto poco messo in dubbio, dal momento che in ogni errore v'è al fondo una realtà nella persona che lo commette. Da ciò che in ogni errore v'è al fondo una realtà, egli conclude, inoltre, che la verità deve trovarsi nei libri degli uomini politici. E finalmente afferma che questa verità sia stata posta nel mondo dai politici. Ma, se essi l'avessero messa al mondo, non occorrerebbe cercarla nei loro libri.

Il Proudhon della massa: “ Gli uomini politici non s'intendono tra di loro “ *ne s'entendent pas* „; dunque il loro errore è subbiettivo, radicato in loro stessi „, “ *donc c'est en eux que l'erreur* „. Il loro reciproco fraintendimento dimostra la loro unilateralità. Essi scambiano “ la loro opinione privata con la sana ragione „ e “ poichè — per le antecedenti deduzioni — ogni errore ha per oggetto una vera realtà, così si deve nei loro libri trovare la verità che vi han posto a loro insaputa, cioè nei loro libri, ma non nel mondo „. “ *Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mis* „.

Il Proudhon critico si chiede: “ Che cosa è la giustizia, qual'è la sua sostanza, il suo carattere, il suo significato? „, come se essa potesse avere un significato indipendente e diverso dalla sostanza e dal carattere. Il Proudhon non critico si chiede: “ Qual'è il suo principio, il suo carattere e la sua formula? „ La formula è il principio come principio dello sviluppo scientifico. Nella lingua francese della massa “ *formule* „ e “ *signification* „ divergono in maniera essenziale. Nella lingua francese critica esse coincidono.

Secondo le sue discussioni, invero, altamente arbitrarie il Proudhon critico si raccoglie in uno sforzo ed esclama: “ Procuriamo di accostarci un poco di più al nostro oggetto „. Il Proudhon non critico, che è arrivato da tempo al suo oggetto, cerca invece di arrivare alla determinazione più acuta e positiva del suo oggetto “ *d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif* „.

“ La legge „ è per il Proudhon critico una “ determinazione del giusto „ per il non critico è una sua dichiarazione “ *déclaration* „. Il Proudhon non critico combatte la veduta che il diritto sia fatto dalla legge. Ma una “ determinazione della legge, però, può tanto significare che la legge è determinata, quanto che essa determina, come del resto, qui sopra, il critico Proudhon stesso parlava della determinazione del principio sociale in quest'ultimo senso.

E' veramente una sconvenienza del Proudhon della massa ch'egli faccia tanto sottili distinzioni.

Dopo queste differenze tra il Proudhon criticamente caratterizzato ed il Proudhon reale, non è più da stupire che Proudhon n. 1 procuri di dimostrare cose del tutto diverse da quelle del Proudhon n. 2.

Il Proudhon critico “ cerca di dimostrare con le esperienze della storia „ che se la idea che noi ci facciamo del giusto e del diritto è falsa, è evidente che — malgrado sia evidente, tenta di provarlo — ogni sua applicazione nella legge deve essere cattiva, e che tutti i nostri ordinamenti debbono essere difettosi „.

Il Proudhon della massa è ben lontano dal volere provare ciò che è evidente. Egli dice piuttosto: “ Se la idea che noi ci facciamo del

giusto e del diritto fosse mal determinata, se essa fosse imperfetta o addirittura falsa, è evidente che tutte le nostre applicazioni legislative sono cattive „, ecc.

Che cosa ora vuole dimostrare il Proudhon non critico? “ Se questa ipotesi — egli prosegue — del pervertimento della giustizia nella nostra concezione, e conseguentemente nelle nostre azioni, fosse un fatto dimostrato, se le opinioni degli uomini in rapporto alla nozione della giustizia e in rapporto alla sua applicazione non fossero state costantemente le istesse, se avessero in vari tempi ricevuto modificazioni, in una parola se il progresso nelle idee avesse avuto luogo... E sono appunto queste incostanze, queste mutazioni, questo progresso “ che la storia dimostra con le prove più strepitose „. Il non critico Proudhon cita ora queste prove splendide. Il suo alter-ego critico, come trae un tutt'altro insegnamento dall'esperienza della storia, espone anche altrimenti queste esperienze.

Nel vero Proudhon “ i saggi „ (*les sages*), nel Proudhon critico “ i filosofi „ previdero il tramonto dell'Impero romano. Il Proudhon critico deve naturalmente ritenere per saggi soltanto i filosofi. Secondo il reale Proudhon i “ diritti romani „ erano consacrati da una millenaria pratica del diritto (o giustizia) (*ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire*); secondo il Proudhon critico in Roma esistevano diritti consacrati da una millenaria giustizia (*Gerechtigkeit*).

Secondo l'istesso Proudhon n. 1, in Roma si ragionava come segue: “ Roma.... ha vinto per la sua politica e per i suoi Dei; ogni riforma nel culto e nello spirito pubblico sarebbe pazzia e profanazione; (per il Proudhon critico, “ *sacrilège* „ non significa, come nella lingua francese della massa, profanazione del santuario, ossia sconsacrazione, ma semplicemente profanazione); essa, se volesse liberare i popoli, rinuncerebbe al suo diritto „. “ Così Roma — aggiunge Proudhon n. 1 — aveva per sè il fatto ed il diritto „. Secondo il Proudhon non critico, a Roma si ragionava più profondamente. Il fatto viene particolareggiato: “ Gli schiavi sono la sorgente più fruttuosa della sua ricchezza; la liberazione dei popoli sarebbe perciò la ruina delle sue finanze „. E per rapporto al diritto, il Proudhon della massa soggiunge: “ Le pretese di Roma erano giustificate dal diritto delle genti (*droit des gens*) „. Questo modo di dimostrare il diritto di soggezione corrisponde pienamente alle vedute del diritto romano. Si veggano le Pandette per la massa: “ *Jure gentium servitus invasit* „ (Fr. 4, D. l. 1). Secondo il Proudhon critico “ la idolatria, la schiavitù e la mollezza formavano la base delle istituzioni romane „, delle istituzioni in blocco. Il vero Proudhon dice: “ Formavano la base delle istituzioni nella religione l'idolatria, nello Stato la schiavitù, nella vita privata l'epicureismo „ (“ *épicureisme* „

non è nella lingua francese profana sinonimo di “ *mollesse* „, mollezza). Nel seno di questi rapporti romani pel mistico Proudhon “ comparve la parola di Dio „; pel Proudhon vero e razionalistico comparve un “ uomo che si chiamò il verbo di Dio „. Quest'uomo nel Proudhon vero chiama i preti “ vipere „ (*vipères*), ma nel Proudhon critico egli parla di loro con maggior galanteria, e li chiama “ serpi „. Là egli parla alla maniera romana di “ avvocati „, qui alla maniera tedesca di “ giureconsulti „.

Il critico Proudhon, dopo che ha indicato lo spirito della rivoluzione francese come uno spirito di contradizione, aggiunge: “ Ciò basta per scorgere che il nuovo, che venne al posto del vecchio, non aveva in se stesso nulla di metodico e di premeditato. Egli deve ripetere macchinalmente le preferite categorie della Critica critica, il “ vecchio „ ed il “ nuovo „. Egli deve esigere l'assurdo che il nuovo debba avere in sè qualcosa di metodico e di prestabilito, come si ha per esempio qualche cosa di sudicio nella persona. Il vero Proudhon dice: “ Ciò basta per provare che l'ordinamento delle cose, che fu sostituito all'antico, era in sè senza metodo e senza riflessione „.

Il Proudhon critico, trascinato dai ricordi della rivoluzione francese, rivoluziona la lingua francese fino al punto che egli traduce “ *un fait physique* „, un fatto della fisica, “ *un fait intellectuel* „, un fatto del giudizio. Mercè questa rivoluzione della lingua francese, riesce al Proudhon critico di attribuire al dominio della fisica tutti i fatti che si presentano in natura. Se egli da un lato esalta la scienza naturale più del dovere, d'altra parte, proprio l'abbassa negandole il giudizio e distinguendo un fatto del giudizio da un fatto della fisica. Egli per l'appunto rende superfluo ogni più lontano studio psicologico e logico, elevando il fatto intellettuale immediatamente a fatto del giudizio.

Poichè il Proudhon critico, il Proudhon n. 1, neppure sospetta ciò che il vero Proudhon, il Proudhon n. 2, vuol dimostrare con la sua deduzione storica; così, per lui, non esiste neppure naturalmente il contenuto proprio di questa deduzione, cioè la dimostrazione del cangiamento delle vedute del diritto e della realizzazione progressiva della giustizia mediante la negazione del diritto positivo storico. “ *La société fut sauvée par la négation de ses principes.... et la violation des droits les plus sacrés* „. Così il vero Proudhon dimostra come fossero introdotti, con la negazione del diritto romano, l'allargamento del diritto nella concezione cristiana, con la negazione del diritto di conquista il diritto dei Comuni, con la negazione del diritto generale feudale, cioè con la rivoluzione francese, i più vasti rapporti del diritto odierno.

La Critica critica non era possibile che lasciasse a Proudhon il vanto di aver trovato la legge della realizzazione di un principio mediante la sua negazione. In questa concezione cosciente fu questa idea una vera scoverta pei Francesi.

Glossa marginale critica n. 1.

La prima critica di ogni scienza, necessariamente, sta sotto l'influsso dei presupposti della scienza che combatte. Così l'opera di Proudhon: *Qu'est ce que la propriété?* è la critica dell'economia politica dal punto di vista dell'economia politica. Sulla parte giuridica del libro, che critica il diritto dal punto di vista del diritto, non occorre qui dire di più, perchè l'interesse principale è offerto dalla critica dell'economia politica. L'opera proudhoniana è scientificamente oltrepassata mercè la critica dell'economia politica, anche dell'economia politica quale appare nella concezione proudoniana. Questo lavoro da Proudhon per il primo è stato reso possibile, perchè la critica di Proudhon ha per presupposto la critica del sistema mercantile fatta dai fisiocratici, quella dei fisiocratici fatta da Adamo Smith, quella di Adamo Smith fatta da Ricardo, come del pari presuppone le opere di Fourier e di Saint-Simon.

Ogni svolgimento dell'economia politica ha per presupposto la proprietà privata. Questo presupposto fondamentale è per essa un fatto irrefragabile che essa non si cura di approfondire, e di cui anzi, come con ingenuità confessa il Say, le accade di parlare solo *accidentellement!*

Proudhon ora assoggetta la base dell'economia politica, la proprietà privata, ad un esame critico, e precisamente al primo esame decisivo, senza riguardi e, al tempo stesso, scientifico. E' questo il gran progresso scientifico ch'egli ha compiuto, un progresso che rivoluziona l'economia politica e rende per la prima volta possibile una scienza dell'economia politica. Lo scritto di Proudhon: *Qu'est ce que la propriété?* ha per l'economia la medesima importanza che lo scritto di Sièyes: *Qu'est ce que le tiers état?* ha per la politica. Se Proudhon non concepisce le ulteriori forme della proprietà privata, cioè il salario, il commercio, il valore, il prezzo, il denaro, quali forme appunto della proprietà privata, come è stato fatto, per esempio, negli *Annali franco-tedeschi* (veggansi *I lineamenti di una critica dell'economia politica*, di F. Engels), se anzi combatte gli economisti con questi presupposti dell'economia politica, ciò corrisponde del tutto al suo punto di vista ora notato, giustificato storicamente. L'economia politica che ritiene per naturali e razionali i rapporti della proprietà privata, si muove in una permanente contradizione con la sua stessa premessa fondamentale, la proprietà privata, in una contraddizione analoga a quella del teologo che interpreta costantemente le idee religiose in maniera naturale, e che appunto per ciò rinnega continuamente la soprannaturalità della religione.

Così nell'economia politica il salario si presenta in principio come

la parte proporzionale del prodotto che spetta al lavoro. Il salario ed il profitto del capitale stanno nei rapporti più amichevoli, reciprocamente più vantaggiosi, apparentemente più naturali. A ben guardare appare come essi stanno in un rapporto opposto il più ostile.

Il valore *in principio* è determinato in modo apparentemente razionale dai costi di produzione d'una cosa e dall'utilità sociale. A ben guardare appare come il valore è una determinazione puramente accidentale che non occorre che stia in alcun rapporto nè col costo di produzione nè con l'utilità sociale. La grandezza del salario *in principio* è determinato dal libero accordo fra il lavoratore ed il capitalista. A ben guardare appare come il lavoratore è costretto a farlo determinare, mentre il capitalista è costretto ad abbassare il salario per quanto è possibile. Invece della libertà delle parti contraenti domina la coazione. L'istesso è a dirsi del commercio e delle altre categorie di economia politica. Gli stessi economisti si accorgono di passaggio di queste condizioni, e lo sviluppo di esse forma l'oggetto più importante delle loro reciproche dispute. E, quando arrivano alla consapevolezza di esse, essi stessi attaccano la proprietà privata in una certa forma particolare, come falsificatrice del salario, secondo loro in se stesso razionale, o come falsificatrice del valore in sè stesso razionale, e del commercio in sè razionale. Così Adamo Smith polemizza incidentalmente contro i capitalisti, Destutt de Tracy contro i cambiavalute, Simonde de Sismondi contro il sistema di fabbrica, Ricardo contro la proprietà fondiaria, e quasi tutti gli economisti moderni contro i capitalisti non industriali, nei quali la proprietà appare come puramente consumatrice.

Gli economisti dunque ora fanno valere eccezionalmente il riflesso dell'umano nei rapporti economici — specialmente quando essi attaccano un qualche particolare abuso; ora invece concepiscono in generale questi rapporti nella loro manifesta discrepanza dall'umano, cioè nel loro senso strettamente economico. Attorno a questa contradizione si aggirano barcollanti senza accorgersene.

Proudhon ha ora una volta per sempre posto fine a questa incoscienza. Egli ha per primo assunto l'aspetto naturale dei rapporti economici e ha loro contrapposto bruscamente la realtà umana. Egli li ha costretti ad essere nella realtà ciò che sono nella loro *idea* di sè, o piuttosto a rinunciare alla loro idea di sè, a confessare il loro effettivo stato disumano. Egli ha perciò conseguentemente rappresentato come falsificatrice dei rapporti economici non questa o quella specie di proprietà in maniera parziale, come han fatto gli altri economisti, ma la proprietà in maniera universale. Egli ha offerto tutto ciò che la critica dell'economia politica poteva offrire dal punto di vita dell'economia politica.

Il signor Edgardo, che vuol caratterizzare il punto di vista dello scritto: *Qu'est-ce que la propriété?*, non fa parola nè dell'economia politica, nè del carattere specifico di questo scritto, che consiste appunto nell'avere resa la quistione della essenza della proprietà privata una questione vitale dell'economia politica e della giurisprudenza.

Per la Critica critica tutto ciò si intende da se stesso. Proudhon non ha fatto niente di nuovo con la sua negazione della proprietà privata. Egli non ha che divulgato un tacito segreto della Critica critica.

" Proudhon — prosegue il signor Edgardo immediatamente dopo la sua traduzione caratteristica — trova dunque qualche cosa di assoluto, una base eterna nella storia, un Dio che dirige l'umanità: la giustizia „.

Lo scritto francese di Proudhon dell'anno 1840 non si trova d'accordo col punto di vista dello sviluppo tedesco del 1844. Il punto di vista di Proudhon è quello che è diviso dagli innumerevoli scrittori francesi che sono a lui più diametralmente opposti, che perciò assicura alla Critica critica il vantaggio di aver caratterizzato con un solo tratto di penna i punti di vista più opposti. Basta soltanto del resto condurre alle estreme conseguenze la legge posta dallo stesso Proudhon, la realizzazione della giustizia mercè la sua negazione, perchè anche questo assoluto nella storia sia tolto. Se Proudhon non giunge sino a questa conseguenza, ei lo deve alla sfortuna di esser nato francese e non tedesco.

Pel signor Edgardo, mercè l'assoluto nella storia, la credenza nella giustizia, Proudhon è trasformato in un oggetto teologico, e la Critica critica, che è *ex professo* critica della teologia, ne può approfittare per manifestare i suoi pensieri intorno alle " idee religiose „.

" La caratteristica d'ogni idea religiosa sta qui: che essa pone il dogma di uno stato nel quale alla fine uno dei termini antitetici resta sovrastante come trionfatore e il solo vero „.

Noi vedremo come la Critica critica religiosa pone il dogma di uno stato nel quale alla fine un termine, la " critica „ vince sull'altro, la " massa „ come verità esclusiva. Ma Proudhon ha tanto più grave torto a scorgere nella giustizia " della massa „ un Assoluto, un Dio della storia, in quanto la legittima critica si è riservato espressamente il còmpito di questo Assoluto, di questo Dio nella storia.

Glossa critica marginale n. 2.

" Proudhon perviene unilateralmente alle sue considerazioni mercè il fatto della miseria, della povertà: in quel fatto egli vede una offesa alla giustizia e all'uguaglianza: esso gli presta le sue armi. Così questo fatto

viene da lui trasformato in un fatto assoluto, giustificato, mentre il fatto della proprietà è da lui ritenuto come ingiustificato „.

La serenità della conoscenza ci dice che Proudhon nel fatto della miseria trova una contraddizione con la giustizia, ossia la trova ingiusta, e nel medesimo istante essa assicura che questo fatto diventa per lui un fatto assoluto, giusto.

L'economia politica fin'ora mosse dalla ricchezza, che il movimento della proprietà privata si suppone produca per le nazioni, per arrivare alle sue conclusioni apologetiche per la proprietà privata. Proudhon muove dal punto opposto, sofisticamente occultato dall'economia politica, cioè dalla miseria prodotta dal movimento della proprietà privata, per arrivare alle sue conclusioni che negano la proprietà privata.

La prima critica della proprietà privata procede naturalmente dal fatto, nel quale la sua sostanza contradittoria apparisce nella forma più patente, più stridente, più immediatamente rivoltante pel sentimento umano: dal fatto cioè della povertà, della miseria.

La critica al contrario sintetizza ambo i fatti della povertà e della proprietà in un tutto unico; essa riconosce l'intimo legame di entrambi, li trasforma in una interezza, alla quale come tale chiede i presupposti della sua esistenza.

La critica, che fin qui nulla ha saputo del fatto della proprietà e della miseria, fa, " al contrario „, valere ora il suo fatto, creato dalla propria immaginazione, contro il fatto reale di Proudhon.

Essa abbraccia sinteticamente i due fatti in una sola unicità, e, dopo che di essi ne ha fatto un solo, riconosce l'intimo legame di entrambi. La critica non può negare che anche Proudhon riconosce un intimo legame fra il fatto della povertà e quello della proprietà, perchè egli, appunto a cagione di questo legame, abolisce la proprietà per abolire la miseria. Proudhon ha anche fatto di più. Egli ha dimostrato, nei particolari, come il movimento del capitale produce la miseria. Ma la Critica critica invece non si lascia andare a simili piccinerie. Essa riconosce che la miseria e la proprietà privata sono in antitesi: un riconoscimento passabilmente volgare. Essa converte la miseria e la ricchezza in un tutto, al quale, come tale, essa chiede " i presupposti della sua esistenza „ una richiesta tanto più superflua in quanto che essa ha formato poco prima il " tutto come tale „, diguisachè la sua azione stessa è il presupposto della sua esistenza.

Domandando la Critica critica, al " tutto come tale „, i presupposti della sua esistenza, essa ricerca perciò nel modo più rigorosamente teologico, fuori del tutto, i presupposti della sua esistenza. La speculazione critica si muove all'infuori dell'oggetto che essa si propone di trattare. Mentre tutta l'antitesi non è altro che il movimento dei

suoi due lati, mentre appunto nella natura di questi due suoi lati sta il presupposto della esistenza del tutto, essa si dispensa dallo studio di questo movimento reale, che forma il tutto, per potere spiegare che la Critica critica, come serenità della conoscenza, è al disopra dei due estremi dell'antitesi, e che la sua attività, la quale ha prodotto " il tutto come tale ", è ora anche sola lei in grado di disfare l'astrazione da lei formata.

Proletariato e ricchezza sono termini opposti. Essi formano come tali un tutto. Essi sono entrambi forme del mondo della proprietà privata. Si tratta della determinata posizione che assumono nell'opposizione. Non basta spiegarli come due lati d'un tutto.

La proprietà privata, come proprietà privata, come ricchezza, è costretta a conservare in esistenza se stessa e con ciò il proletariato, cioè la propria antitesi. Essa è il polo positivo della contradizione, la proprietà privata soddisfatta di se stessa.

Il proletariato, invece, come proletariato è costretto ad abolire se stesso, e con ciò la sua antitesi determinante, che lo muta in proletariato, cioè la proprietà privata. Esso è il polo negativo della opposizione, l'agitazione in sè, la proprietà privata dissolta e dissolventesi.

La classe possidente e la classe del proletariato esprimono la medesima " straniazione " umana. Ma la prima classe si sente in questa straniazione a suo agio e confermata, intende la autoestraniazione come la propria forza, e possiede in essa l'apparenza di un'esistenza umana; la seconda si sente nella estraniazione annullata, scorge in essa la propria impotenza e la realtà di una esistenza inumana. Essa è, per adoperare una espressione di Hegel, nell'abbiezione la rivolta contro l'abbiezione, una rivolta alla quale è necessariamente condotta dalla contraddizione della sua natura umana con la situazione della sua vita, che è la negazione aperta, decisiva e generale di questa natura.

Nel seno dunque della contraddizione il proprietario è il partito conservatore, il proletario è il partito distruttore. Da quello promana l'azione della conservazione dell'antitesi; da questo l'azione del suo annullamento.

La proprietà privata veramente nel suo movimento nazionale-economico tende da sè stessa alla propria dissoluzione, ma solo attraverso uno sviluppo da essa indipendente, inconscio, che si pone contro la sua volontà, e che è determinato dalla natura delle cose, solo in quanto essa produce il proletariato come proletariato che sappia la miseria della sua miseria spirituale e fisica, sappia il suo abbrutimento, e perciò l'abbrutimento che tende ad abolire se stesso. Il proletariato esegue la condanna che la proprietà privata fa pendere su se stessa con la produzione del proletariato, come esso esegue la condanna che il salariato

fa pendere su di sè producendo la ricchezza degli altri e la propria miseria. Se il proletariato vince, esso non diventa affatto per questo il lato assoluto della società, perchè egli vince solo in quanto abolisce se stesso e il suo contrario. Allora è annullato, appunto, tanto il proletariato quanto l'antitesi che ne è condizione, la proprietà privata.

Se gli scrittori socialisti ascrivono al proletariato questa funzione storica mondiale, ciò non accade punto perchè, come la Critica critica dà a credere, essi ritengano i proletari per degli Dei. Piuttosto il contrario.

Il proletariato può e deve liberare se stesso perchè l'astrazione di tutta la natura umana (*Menschlichkeit*), anche dell'apparenza di umanità (*Menschlichkeit*), nel proletariato vero e proprio praticamente è completa; perchè nelle condizioni di vita del proletariato tutte le condizioni di esistenza dell'odierna società sono condensate nelle loro acuzie più inumane; perchè l'uomo è perduto in voi stesso, ma ha guadagnato nell'istesso tempo la coscienza teoretica di questa perdita, non solo ma è anche costretto immediatamente, dal bisogno assolutamente imperioso ed urgente ed implacabile, — l'espressione pratica della necessità — alla ribellione contro questa inumanità. Ma esso non può liberarsi senza abolire le sue proprie condizioni di esistenza. Esso non può abolire le sue proprie condizioni di vita senza abolire tutte le inumane condizioni di vita della società moderna che si compendiano nella sua situazione. Esso non prova invano la dura, ma ritemprante scuola del lavoro. Non si tratta di ciò che questo o quel proletario o anche tutto il proletariato *si rappresenta* provvisoriamente come *scopo*. Si tratta di ciò che *è* e di ciò che sarà costretto a fare storicamente conforme a questo *essere*. Il suo scopo e la sua azione storica sono tracciati nella sua propria base di esistenza, come in tutta l'organizzazione dell'odierna società borghese, in modo evidente ed irrevocabile. Non occorre qui ricordare che una grande parte del proletariato inglese e francese è già cosciente del suo cómpito storico e lavora constantemente a dare a questa coscienza una completa chiarezza.

Ma alla Critica critica importa assai poco di conoscere tutto ciò, dal momento che si è proclamata da sè come elemento esclusivamente creatore della storia. Spettano a lei i contrasti storici, a lei l'attività per abolirli. Essa emette perciò, mercè la sua incarnazione Edgardo, il seguente manifesto " Cultura e non-cultura, possesso e non-possesso, queste antitesi, se non si vogliano profanare, debbono toccare in sorte completamente alla Critica critica ". Il possesso e il non-possesso hanno ottenuto la consacrazione metafisica di antitesi criticamente speculative. Perciò soltanto la Critica critica può toccarle, senza commettere un sa-

crilegio. I capitalisti ed i lavoratori non si debbono immischiare del loro reciproco rapporto.

Il signor Edgardo, ben lungi dal sospettare che si possa toccare la sua concezione critica dell'antitesi, che si possa profanare questo santuario, lascia fare al suo avversario una obbiezione che potrebbe rivolgerersi egli soltanto.

" E' dunque possibile — chiede l'immaginario avversario del critico critico — di servirsi di altre idee che non siano quelle già esistenti, Libertà, Uguaglianza, ecc.? Io rispondo " — si badi ciò che risponde il signor Edgardo — " che la lingua greca e la latina soccombettero allorquando fu esaurito il ciclo di idee al quale esse servivano di espressione ".

È ora chiaro perchè la Critica critica non dia alcuna propria idea in lingua tedesca. La lingua dei suoi pensieri non è ancora arrivata, di talchè il signor Reichardt con la sua manipolazione delle parole straniere, il signor Faucher con la sua manipolazione dell'inglese, il signor Edgardo con la sua trattazione del francese, hanno preparato la nuova lingua critica.

Traduzione caratteristica n. 2.

Il Proudhon critico: " Gli agricoltori divisero la terra fra di loro: l'uguaglianza santificò soltanto il possesso; in questa circostanza si santificò la proprietà ". Il Proudhon critico lascia adunque sorgere " la proprietà fondiaria insieme alla distribuzione delle terre. Egli effettua il passaggio dal possesso alla proprietà mediante la locuzione " in questa circostanza ".

Il Proudhon vero: " L'agricoltura fondò il possesso fondiario... non era sufficiente assicurare al lavoratore il frutto del proprio lavoro se non gli si assicurava contemporaneamente lo strumento della produzione. Per preservare il più debole dalla sopraffazione del più forte... si provò il bisogno di tracciare delle linee fisse di confine fra i possessori ". Dunque in questa circostanza l'uguaglianza santificò dapprima il possesso. " Annualmente con l'accrescimento della popolazione si vedevano crescere la cupidigia e l'avidità dei coloni; si credette potere frenare l'ambizione mercè nuove barriere invalicabili. Così il suolo divenne proprietà, mercè il bisogno dell'uguaglianza... senza dubbio la divisione non fu mai geograficamente uguale... ma il principio rimase ciò non di meno uguale; l'uguaglianza aveva santificato il possesso, l'uguaglianza santificava la proprietà ".

Per il Proudhon critico gli antichi fondatori della proprietà preoccupati soltanto dei loro bisogni non s'accorsero che al diritto di pro-

prietà corrispondeva in pari tempo il diritto di alienare, vendere, regalare, acquistare e perdere, il che distruggeva l'uguaglianza donde essi erano partiti.

Per il Proudhon reale invece i fondatori della proprietà non videro questo suo processo di sviluppo perchè preoccupati dei loro bisogni. Essi piuttosto non lo previdero; ma se anche l'avessero potuto prevedere, anche in tal caso avrebbe trionfato la attuale necessità. Il vero Proudhon è inoltre troppo uomo di massa per opporre al " diritto di proprietà „ il diritto di alienare, vendere, ecc., cioè di opporre al genere le sue specie. Egli oppone il " diritto di ottenere la sua parte di eredità „ al diritto di rinunciarlo, ecc.: ciò forma un reale contrasto ed un reale progresso.

Glossa marginale critica n. 3.

" Su che cosa poggia ora Proudhon la sua dimostrazione della impossibilità della proprietà? Ciò sorpassa ogni credibilità: sul medesimo principio dell'uguaglianza! „.

Per svegliare la credibilità del signor Edgardo sarebbe bastata una breve riflessione. Il signor Edgardo non può ignorare che il signor Bruno Bauer ha messo a base di tutte le sue dimostrazioni la " infinita coscienza di se stesso „ e questo principio ha anche concepito come il principio creatore degli Evangeli, che in apparenza sono diametralmente contrastanti per la loro infinita incoscienza con la " infinita auto-coscienza „. Nel medesimo modo Proudhon concepisce l'uguaglianza come il principio creativo della proprietà, che ne è addirittura la contraddizione.

Se il signor Edgardo confronta un momento l'uguaglianza francese con la " auto-coscienza „ tedesca, s'accorgerà che l'ultimo principio esprime alla tedesca, cioè in idee astratte, ciò che il primo principio dice alla francese, cioè nella lingua della politica e della osservazione ragionevole. L'autocoscienza è l'uguaglianza dell'uomo con se stesso nel pensiero puro. L'uguaglianza è la coscienza che ha l'uomo di se stesso come elemento della pratica, cioè, per conseguenza, la coscienza che l'uomo ha degli altri uomini come uguali a lui e l'agire dell'uomo con gli altri uomini, come con suoi eguali. L'uguaglianza è l'espressione francese della unità della sostanza umana, della coscienza della specie e dell'agire della specie umana, della pratica identità dell'uomo con l'uomo, cioè, insomma, del rapporto sociale od umano dell'uomo con l'uomo. Come, perciò, la critica demolitrice in Germania, prima che fosse assurta in Feuerbach allo studio dell'uomo materiale, aveva tentato di risolvere tutto il determinato e tutta l'esistenza mercè il principio della " auto-coscienza „,

così del pari la critica demolitrice in Francia l'aveva tentato col principio dell'uguaglianza.

" Proudhon s'accanisce contro la filosofia, e di ciò noi non potremmo fargliene carico. Ma perchè egli s'infervora? Egli pensa che la filosofia non sia stata finora abbastanza pratica; essa si è posta sull'alto cavallo della speculazione e di lassù gli uomini le sono apparsi piccoli. Io credo che la filosofia è super-pratica, cioè che essa fu fin qui null'altro che l'espressione astratta delle condizioni esistenti: essa fu sempre impigliata ne' presupposti di esse, che assumeva come assolute ".

L'opinione che la filosofia sia l'astratta espressione delle condizioni esistenti, non appartiene in modo originale al signor Edgardo, ma a Feuerbach, il quale per primo indicò e dimostrò la filosofia come un'empiria speculativa e mistica. Nonpertanto il signor Edgardo sa pur dare un'applicazione critica, originale di questa opinione. Avendo Feuerbach stesso concluso che la filosofia debba discendere dal cielo della speculazione nel fondo della miseria umana, il signor Edgardo ci insegna, al contrario, che la filosofia è iperpratica. Ma sembra piuttosto che la filosofia, appunto perchè era soltanto l'astratta, trascendente espressione delle condizioni esistenti, a causa della sua trascendenza ed astrazione, a causa del suo distacco immaginario dal mondo, dovette immaginare di aver lasciato al disotto di sè le condizioni esistenti e gli uomini reali. Sembra piuttosto, d'altra parte, che, perchè essa in realtà non riusciva a distaccarsi dal mondo, non poteva pronunciare alcun giudizio reale su di esso, non poteva far valere nessuna forza di distinzione da esso, non potette praticamente intervenire, ma, tutt'al più, dovette accontentarsi d'una pratica *in abstracto*. La filosofia era superpratica solo nel senso che essa stava sospesa al disopra della pratica. La Critica critica, alla quale l'umanità apparisce come una rozza massa, offre la prova più splendida dell'infinita piccolezza nella quale appaiono gli uomini effettivi alla speculazione. La vecchia speculazione concorda perfettamente con lei su tal punto. Si legga, ad esempio, il seguente periodo della *Filosofia del diritto* di Hegel: " Dal punto di vista dei bisogni si ha il concreto dell'idea che si chiama uomo; qui, dunque, ed anzi propriamente solo qui, si fa discorso dell'uomo in questo significato ". Quando, in altri casi, la speculazione parla dell'uomo, essa non pensa il concreto, ma l'astratto: la idea, lo spirito, ecc. Il signor Faucher, per ciò che riguarda le condizioni esistenti inglesi, il signor Edgardo, per ciò che riguarda le condizioni esistenti della lingua francese, ci danno un esempio commovente del modo come la filosofia esprime le condizioni esistenti.

" Così è anche Proudhon pratico, perchè trovando che il concetto dell'uguaglianza è a base delle dimostrazioni della proprietà, trova modo di attaccare, servendosi del medesimo concetto, la proprietà ".

Proudhon fa qui la medesima cosa che fanno i critici tedeschi, i quali dall'idea dell'uomo, che essi trovano a base della dimostrazione della esistenza di Dio, traggono argomento anche contro l'esistenza di Dio. " Se le conseguenze del principio dell'uguaglianza sono più forti di essa stessa, come Proudhon vuole aiutarlo ad ottenere la sua improvvisa efficacia? „. A base di tutte le idee religiose, secondo il signor B. Bauer, vi è la " autocoscienza „. Essa è secondo lui il principio creativo degli Evangeli. Perchè ora le conseguenze del principio della " auto-coscienza „ furono più forti di esso? Perchè realmente, si risponde in tedesco, la autocoscienza è il principio creativo delle idee religiose, ma come coscienza di sè portata fuor di sè, come opposta a se stessa, come autocoscienza estrensicata e alienata. La " coscienza di sè „ ritornata in se medesima, che comprende se stessa, è perciò il dominio sulle creature della propria " straniazione di se stessa „. Si trova precisamente nel medesimo caso Proudhon; naturalmente con la differenza che egli parla francese e noi parliamo tedesco, che egli perciò esprime nella maniera francese ciò che noi esprimiamo nella maniera tedesca.

Proudhon si propone da se stesso la questione: perchè non esiste l'uguaglianza, benchè essa come principio razionale creativo della fondazione della proprietà e come motivo razionale ultimo giaccia a base di ogni dimostrazione della proprietà, ma esiste piuttosto la sua negazione, la proprietà privata? Egli considera perciò il fatto della proprietà in se stesso. Egli dimostra " che in realtà la proprietà come istituto e come principio è impossibile (pag. 34), cioè che essa si contradice da se stessa e in ogni punto si annulla; che essa, per esprimerci alla tedesca, è l'essenza dell'uguaglianza straniata da se stessa, contraddicente ed opposta a se stessa. Le condizioni reali francesi come la conoscenza di questo straniamento fanno presagire con ragione a Proudhon la sua effettiva abolizione.

Proudhon prova il bisogno di giustificare storicamente la esistenza della proprietà nell'atto stesso della sua negazione della proprietà privata. Come tutti i procedimenti di questa specie, anche il suo metodo è pragmatico, cioè, egli suppone che le generazioni passate volessero, con riflessione e con coscienza, realizzare nelle loro istituzioni l'uguaglianza, che per lui rappresenta l'essenza umana.

" Noi insistiamo sempre su questo punto... Proudhon scrive nell'interesse dei proletari „. Egli non scrive nell'interesse della critica che basta a sè stessa, per nessun interesse astratto, fittizio, ma per un interesse storico, reale, della massa che condurrà altro che alla critica, alla crisi addirittura. Proudhon non soltanto scrive nell'interesse dei proletari: è egli stesso proletario, operaio. La sua opera è un ma-

nifesto scientifico del proletariato francese ed ha perciò una ben altra importanza storica di una qualunque acciabbattatura letteraria di un qualunque critico critico.

" Proudhon scrive nell'interesse di coloro che non hanno nulla; l'avere e il non avere sono categorie assolute per lui. L'avere è per lui la più alta categoria, essendo per lui nell'istesso tempo il non avere il più alto oggetto della riflessione. Proudhon è d'avviso che ogni uomo deve avere, ma in uguale quantità di ogni altro. Ma si osservi che per me, in ciò che ho, è interessante solo ciò che esclusivamente posseggo, ciò che io ho in più di quello che abbiano gli altri. Nell'uguaglianza l'avere e l'uguaglianza per se stessa diventano per me qualche cosa d'indifferente „.

Secondo il signor Edgardo avere e non avere sono delle categorie assolute per Proudhon. La Critica critica non vede dappertutto che categorie. Così pel signor Edgardo, avere e non avere, salario, stipendio, miseria, bisogno, il lavoro per necessità, non sono niente altro che categorie. Se la società si dovesse soltanto liberare dalle categorie dell'avere e del non avere, come sarebbe facile ad ogni suo dialettico, anche più debole del signor Edgardo, " superare „ ed " abolire „ queste categorie! Il signor Edgardo suppone anzi che questa sia una tal piccolezza, che egli crede che non valga neppure la pena di dare, di fronte a Proudhon, una qualunque spiegazione delle categorie dell'avere e del non-avere. Ma poichè il non-avere non è semplicemente una categoria, ma una realtà sconsolata, poichè, oggi, l'uomo che non ha, non è nulla; poichè egli è escluso tanto dall'esistenza in generale quanto da una esistenza umana; poichè lo stato del non avere è lo stato della piena separazione dell'uomo dalla sua oggettività; così appare pienamente giustificato di affermare il non-avere come il più alto oggetto della riflessione per Proudhon, tanto a più forte ragione quanto meno si era riflettuto, prima di lui e degli scrittori socialisti in generale, su questo oggetto. Il non-avere è il più disperato spiritualismo, una completa irrealtà dell'uomo, una vera realtà del non-uomo, un avere assai positivo: aver fame, aver freddo; un avere di malattie, di delitti, di abbrutimento, di ebetismo, di tutte le inumanità e le cose contrarie a natura (*Widernatürlichkeit*). Ma ogni oggetto che per la prima volta si presenta con la piena coscienza della sua importanza quale oggetto di riflessione, ci appare come il più alto oggetto di riflessione.

Che Proudhon voglia abolire il non-avere e il vecchio modo di avere è del tutto identico col fatto ch'egli vuole abolire il rapporto di distacco pratico dell'uomo dal suo essere oggettivo, e l'espressione economica dell'umano straniarsi da sè stesso. Ma poichè la sua economia è concepita ancora entro i presupposti della economia politica

corrente, così egli intende la riappropriazione del mondo obbiettivo medesimo ancora sotto la forma economica del possesso.

Proudhon non pone di fronte, come la Critica critica gli fa fare, al non-avere l'avere, ma contrappone al vecchio modo di avere, alla proprietà privata, il possesso. Egli proclama il possesso come una " funzione sociale „; ma, in una tale funzione, l'interessante " non è di escludere „ gli altri, ma di svolgere e realizzare le forze del mio proprio essere.

Non è riuscito a Proudhon di dare uno svolgimento adeguato a questa idea. La rappresentazione dell'uguale possesso è termine economistico, e perciò ancora straniato per indicare che l'oggetto come essere per l'uomo, come essere obbiettivo dell'uomo, indica in pari tempo l'esistenza dell'uomo per l'altro uomo, la sua relazione umana con l'altro uomo, il rapporto sociale dell'uomo con l'uomo. Proudhon supera la straniazione economistica restando sul terreno economistico.

Caratteristica traduzione n. 3.

Il Proudhon critico possiede anche un proprietario critico secondo la cui " propria confessione coloro, che per lui dovettero lavorare, perdettero quanto egli si appropriò „. Il Proudhon della massa dice al proprietario della massa: " Tu hai lavorato! Non hai fatto lavorare mai altri per te? Come hanno essi perduto, mentre lavoravano per te quel che tu hai saputo guadagnare, mentre non lavoravi per loro? „.

Il Proudhon critico lascia credere che Say intenda per *richesse naturelle* " possedimenti naturali „, benchè Say, per evitare ogni frainteso, nell'Epitome al suo *Traité d'economie politique* dichiari espressamente che egli intende per *richesse* nè proprietà nè possesso, ma una somma di valori. Naturalmente come il Proudhon critico è riformato dal signor Edgardo, così alla sua volta egli riforma il Say. Così secondo lui il Say, dalla constatazione che i campi sono più facili ad appropriarsi dell'aria e dell'acqua, " deriva il diritto di prendersi un campo come proprietà „. Say al contrario, assai lontano dal derivare dalla maggiore possibilità dell'appropriazione del suolo un diritto di proprietà, dice espressamente: " Le droit des propriétaires des terres, remonte à une spoliation (*Traité d'écon. polit.*, ediz. III, T. 1, pag. 136, Nota). Perciò occorre secondo Say, per fondare il diritto alla proprietà fondiaria, il *concours de la législation* e il *droit positif*. Il vero Proudhon non lascia derivare il Say " subito „ dalla più facile appropriazione del suolo il diritto della proprietà terriera, egli gli rimprovera che egli faccia valere la possibilità anzichè il diritto, e ch'egli scambi la questione della possibilità con la questione del diritto: *Say prend la possibilité pour le droit.*

On ne demande pas pourquoi le terre était plûtôt appropriée que la mer et les aires; on veut savoir en vertu de quel droit l'homme s'est appropriée cette richesse „.

Il Proudhon critico continua: Qui vi è da osservare soltanto che con l'appropriazione di un pezzo di terra vengono appropriati anche i restanti elementi: aria, acqua, fuoco: *terra, aqua, aere et igne interdicti sumus.*

Il vero Proudhon, assai lontano dall'aver fatto “ soltanto „ questa osservazione, dice al contrario ch'egli di passaggio (*en passant)* fa notare l'appropriazione dell'aria e dell'acqua. Presso il Proudhon critico, la formula romana di scomunica si incontra in una maniera inesplicabile. Egli dimentica di dire chi sono i “ noi „ che sono interdetti. Il vero Proudhon interpella i non proprietari: “ proletarî „ la proprietà ci scomunica, *terra*, ecc., *interdicti sumus* „.

Il Proudhon critico polemizza contro Charles Comte nel modo seguente: “ Carlo Comte ritiene che l'uomo abbisogni per vivere di aria, di cibo, di vesti. Alcune di queste cose, come aria ed acqua, sarebbero inesauribili, resterebbero quindi sempre proprietà comune, mentre esisterebbero in quantità minore e diventerebbero proprietà privata. Charles Comte dimostra quindi, partendo dai concetti di limitazione e di illimitazione; egli sarebbe forse giunto ad un altro risultato, qualora egli avesse fatto dei concetti del dispensabile e dell'indispensabile le categorie principali „.

Quale polemica infantile del Proudhon critico! Egli ritiene Carlo Comte capace di abbandonare le categorie di cui egli si serve per la sua dimostrazione, e di saltare ad altre categorie per arrivare non già ai propri risultati, ma “ forse „ ai risultati del Proudhon critico.

Il vero Proudhon non fa delle supposizioni simili sul conto di Charles Comte; egli non lo tacita con un “ forse „, egli lo batte con le sue proprie categorie.

Carlo Comte — dice Proudhon — parte dalla indispensabilità dell'aria, del cibo, e, per certi climi, delle vesti, non per vivere, ma per non cessar di vivere. Per mantenersi l'uomo ha quindi bisogno (secondo Carlo Comte) incessantemente dell'appropriazione di cose di vario genere. Non tutte queste cose esistono in pari proporzioni. “ La luce dei corpi celesti, l'aria, l'acqua esistono in quantità così grande che l'uomo non può aumentarle o diminuirle sensibilmente; ognuno può perciò appropriarsi di esse soltanto quanto richiedono i suoi bisogni, senza nuocere in alcunchè al godimento degli altri „. Proudhon ora parte dalle stesse determinazioni di Comte. Anzitutto egli gli dimostra che anche la terra è un oggetto di prima necessità, il cui godimento deve essere libero per ognuno nei termini sempre della clausola

del Comte, cioè " senza nuocere ai godimenti degli altri „. Perchè è dunque la terra divenuta proprietà privata? Charles Comte risponde: Perchè essa non è illimitata. Ma egli al contrario avrebbe dovuto ragionare così: Perchè essa è limitatata, perciò essa non può essere appropriata.

Dall'appropriazione dell'aria e dell'acqua non deriva un danno ad alcuno perchè ne resta sempre a sufficienza, perchè essa è illimitata. L'appropriazione arbitraria della terra al contrario, nuoce al godimento altrui appunto perchè la terra è limitata. Il suo uso dunque dev'essere regolato dall'interesse generale. La dimostrazione di Carlo Comte va contro la sua tesi: Carlo Comte, così deduce Proudhon (cioè il critico) parla del principio che una nazione può essere proprietaria d'un paese, mentre non si può se la proprietà porta con sè il diritto di usare ed abusare, *jus utendi et abutendi re sua*, attribuire anche ad una nazione il diritto d'usare ed abusare d'un paese.

Il vero Proudhon non parla del *jus utendi et abutendi* che il diritto di proprietà " condurrebbe seco „, egli è troppo uomo della massa per parlare del diritto di proprietà che il diritto di proprietà porta con sè. Il diritto *utendi et abutendi re sua* è infatti il diritto stesso di proprietà.

Proudhon perciò nega direttamente ad un popolo il diritto di proprietà sul suo territorio. A coloro, che trovano ciò esagerato, egli oppone che, in tutte le epoche, dall'immaginato diritto della proprietà nazionale trassero origine le prestazioni servili, i tributi, le regalie, il diritto di alto dominio, ecc.

Il vero Proudhon fa questa deduzione contro Comte: " Comte vuole dimostrare come si origina la proprietà, e comincia col presupporre una nazione come proprietaria, cadendo in una *petitio principii*. Egli lascia che lo Stato venda terre, egli fa comprare questi beni a un industriale: ossia presuppone i rapporti di proprietà che egli vuol dimostrare „.

Il Proudhon critico manda al diavolo il sistema decimale francese. Egli conserva il Franco, ma sostituisce al posto del centesimo il Terzo.

" Se io, aggiunge Proudhon (il Proudhon critico), cedo un appezzamento di terreno, io non mi privo solamente d'una raccolta, ma sottraggo ai miei figli, ed ai figli dei miei figli, un bene durevole. La terra non ha solamente un valore oggi, essa ha anche un valore potenziale e futuro „.

Il vero Proudhon non s'occupa del fatto che il suolo ha un valore non solamente oggi, ma anche domani: ei contrappone il pieno valore presente al valore potenziale e futuro, che dipende dalla mia abilità a valorizzare il fondo. Egli dice: " Distruggete la terra, o, ciò che per noi fa lo stesso, vendete; con ciò non perdete soltanto uno, due o più

raccolti, ma annullate ogni prodotto che voi ne potevate trarre, voi, i vostri figli ed i figli dei vostri figli „.

Non si tratta per Proudhon di rilevare l'opposizione fra una raccolta ed il fondo permanente — anche il danaro che io ricavo dal campo può investirsi come capitale in “ un bene durevole „ — ma l'opposizione del valore presente e del valore che il fondo può ottenere mercè una perseverante coltura.

“ Il nuovo valore, scrive Carlo Comte, che io conferisco ad una cosa mercè il mio lavoro, è mia proprietà „. Proudhon (il Proudhon critico) gli replica nel seguente modo: “ Dovrebbe l'uomo cessare di essere proprietario non appena cessa di lavorare. La proprietà del prodotto non può mai recare con sè la proprietà della materia che ne sta a base „.

Il vero Proudhon: “ Il lavoratore si può appropriare il prodotto del suo lavoro, ma io non concepisco che la proprietà dei prodotti si debba trascinare dietro quella della materia. Il pescatore che nella medesima riva sa acchiappare più pesci degli altri pescatori, diventerà forse per questa abilità proprietario del tratto in cui egli pesca? Fu qualche volta l'abilità d'un cacciatore considerata come un titolo di proprietà sul bosco di una contrada? L'istesso è a dirsi dell'agricoltore. Per trasformare il possesso in proprietà è necessaria ancora un'altra condizione oltre il solo lavoro, altrimenti l'uomo cesserebbe di essere proprietario non appena cessasse di essere lavoratore „. *Cessante causa, cessat effectus*. Se il proprietario è proprietario solo in quanto lavoratore, allora egli cessa di essere proprietario non appena cessa di essere lavoratore. “ Secondo la legge è perciò la prescrizione che crea la proprietà; il lavoro è solamente il segno sensibile, l'atto materiale, mercè il quale la occupazione si fa nota „.

“ Il sistema di appropriazione mercè il lavoro — prosegue Proudhon — contradice dunque alla legge; e se i partigiani di questo sistema trovano il pretesto di giovarsene per spiegare la legge, si pongono in contradizione con se stessi „. Se poi secondo questa spiegazione, per esempio, il “ dissodamento della terra „ crea la sua piena proprietà „, questa è una *petitio principii*. E' un fatto che una nuova attività produttrice della materia è stata creata. La stessa materia non è stata creata dall'uomo. Egli crea anzi quella capacità produttiva della materia solo nella presupposizione della materia.

Il Proudhon critico fa di Gracco Baboeuf un partigiano della libertà: nel Proudhon della massa è un partigiano dell'uguaglianza *(partisan de l'égalité)*.

Il Proudhon critico, che deve tassare l'onorario di Omero per l'*Iliade*, dice: “ L'onorario, che io dò ad Omero deve essere uguale a ciò che egli mi offre. Come deve stimarsi il valore della sua prestazione? „.

Il Proudhon critico è troppo al disopra delle meschinità dell'economia politica per sapere che il valore d'una cosa è molto diverso da ciò che essa fornisce ad un altro. Il vero Proudhon dice: " L'onorario del poeta deve essere uguale al suo prodotto: qual'è dunque il valore di questo prodotto? „. Il vero Proudhon sottintende che l'*Iliade* abbia un prezzo (o valore di scambio, *prix*) infinito; il critico, che essa abbia un valore infinito. Il vero Proudhon contrappone il valore dell'*Iliade*, il suo valore nel senso economico (*valeur intrinsèque*) al suo valore di scambio (*valeur échangeable*); il critico Proudhon contrappone al suo " valore intimo „, cioè al suo valore come poesia, il valore per lo scambio.

Il vero Proudhon: " Tra una ricompensa materiale e il talento non esiste alcuna misura comune. Sotto questo rapporto la condizione di tutti i produttori è eguale. Conseguentemente è impossibile ogni paragone fra di loro, ed ogni distinzione di fortuna „ (Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égal; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible).

Il Proudhon critico: " In maniera relativa il rapporto dei produttori è uguale. Il talento non può essere materialmente pesato... Ogni comparazione dei produttori fra di loro, ogni contraddistinzione esteriore è impossibile „.

Per il Proudhon critico " l'uomo della scienza si deve sentire a posto in società, perchè il suo talento e la sua capacità sono soltanto prodotti del grado di sviluppo intellettivo sociale „. Il vero Proudhon non parla menomamente dei sentimenti del talento. Egli afferma che il talento deve adeguarsi al livello sociale. Egli assevera così poco che l'uomo di talento è un prodotto della società, da dire invece: " L'uomo di talento ha contribuito... a produrre in se stesso un utile strumento.... si riscontra in lui un lavoratore libero ed un capitale socialmente accumulato „.

Il critico Proudhon prosegue: " Egli deve oltracciò esser grato alla società perchè questa, affinchè egli si possa dedicare alla scienza, lo esonera dagli altri lavori „.

Il vero Proudhon non ricorre per nulla alla riconoscenza dell'uomo di talento. Ei dice: " L'artista, lo scienziato, il poeta ricevono la loro ricompensa soltanto da ciò, che la società permette loro di dedicarsi esclusivamente alla scienza ed all'arte „.

Infine il Proudhon critico suscita il nostro stupore apprendendoci che una società di 150 lavoratori può avere un " maresciallo „, e perciò anche un'armata. Nel vero Proudhon il maresciallo è un " maniscalco „ (*maréchal*).

Glossa critica marginale n. 4.

" Dal momento che egli (Proudhon) conserva la nozione di salario, dal momento che nella società vede un ordinamento che ci dà da lavorare e che per questo ci ricompensa, egli tanto meno può assumere il tempo come misura per la ricompensa, dacchè un poco innanzi, in accordo con Ugo Grozio, sostiene che il tempo in rapporto al valore d'un oggetto è indifferente ".

E' questo il solo punto in cui la Critica critica compie il tentativo di risolvere il problema e di dimostrare a Proudhon che egli, muovendo dal punto di vista dell'economia politica, erra contro l'economia politica. Qui essa fa una brutta figura, in maniera veramente critica.

Proudhon, in accordo con Grozio, aveva esaurientemente dimostrato che la prescrizione non è un titolo per mutare il possesso in proprietà, per mutare un principio di diritto in un altro, così come la verità che gli angoli di un triangolo sono eguali a due angoli retti non si può mutare, per opera del tempo, nella verità che essi siano uguali a tre retti. " Voi non riuscirete mai a stabilire — esclama Proudhon — che il decorrere del tempo, il quale per se stesso non crea nulla, non cambia nulla, non modifica nulla, possa trasformare l'utente in proprietario ".

Il signor Edgardo conclude: " Poichè Proudhon disse che il mero trascorrere del tempo non può trasformare un principio di diritto in un altro, che esso per se stesso non possa, insomma, trasformare nulla e nulla modificare, egli commette una inconseguenza se egli fa del tempo di lavoro la misura del valore economico dei prodotti ".

Accade al signor Edgardo di avanzare codesta osservazione solo perchè egli traduce *valeur* con *Geltung* (valore nel senso di importanza, validità — *N. d. T.*) e vuole così adoperare la *validità* d'un principio di diritto nell'identico senso di *valore* commerciale del prodotto di lavoro. Ciò gli succede perchè egli identifica la vuota durata nel tempo con il pieno tempo di lavoro. Se Proudhon avesse detto che il tempo non può mutare una zanzara in un elefante, allora la Critica critica potrebbe concludere con l'istesso diritto: Dunque egli non può fare del tempo di lavoro la misura del salario.

Che il tempo di lavoro, che costa la produzione d'un oggetto, appartenga ai costi di produzione dell'oggetto; che i costi di produzione d'un oggetto sono ciò che esso costa, ciò a cui esso può essere venduto, astraendo dalle influenze della concorrenza, ecco un concetto che può essere compreso anche dalla stessa Critica critica. Per gli economisti oltre del tempo di lavoro e della materia di lavoro, appartiene al

4 F. Engels-C. Marx: *La Sacra famiglia.*

costo di produzione anche la rendita del proprietario fondiario, come del pari gl'interessi e il guadagno del capitalista. Questi ultimi cessano per Proudhon, perchè per lui cessa la proprietà privata. Restano perciò, soltanto, ancora, il tempo di lavoro e le spese. Proudhon, facendo del tempo di lavoro, dell'immediato contenuto dell'attività umana, come attività, la misura della ricompensa del lavoro e della determinazione del valore dei prodotti, rende decisivo il lato umano, mentre nella vecchia economia politica decide la potenza oggettiva del capitale e della proprietà, cioè Proudhon ristabilisce, in maniera più economica (*nationalökonomischer*) e perciò più contraddittoria, l'uomo nei suoi diritti. Come esattamente egli proceda dal punto di vista dell'istessa economia politica si può scorgere dal fatto che il fondatore della nuova economia politica, Adamo Smith, ammette già dalle prime pagine della sua opera: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, che prima dell'origine della proprietà privata, cioè nel presupposto della inesistenza della proprietà privata, il tempo di lavoro era la misura del salario e del valore del prodotto del lavoro non ancora staccato da esso.

Ma la Critica critica supponga anche per un momento che Proudhon non sia partito dal presupposto del salario. Crede essa che il tempo richiesto dalla produzione d'un oggetto non sia mai un momento sostanziale nel " valere „ d'un oggetto, crede cioè che il tempo vada perduto per la sua costosità?

In rapporto alla produzione immediatamente materiale, la decisione se un oggetto dovrà essere o non essere prodotto, dipenderà sostanzialmente dal tempo di lavoro che costa la sua produzione. Poichè dipende dal tempo se la società ha il tempo di educarsi umanamente.

Ed anche per ciò che si attiene alla produzione spirituale, non debbo io, se voglio ragionevolmente distribuire la struttura, l'estensione e il piano dell'opera, prendere in considerazione il tempo che si richiede per la sua produzione? Per lo meno io mi espongo altrimenti al pericolo che il mio oggetto esistente nell'idea non diventi mai un oggetto nella realtà, e che perciò acquisti solamente il valore d'un oggetto immaginario, cioè un valore immaginario.

La critica dell'economia politica dal punto di vista dell'economia politica riconosce tutte le determinazioni essenziali dell'attività umana, ma soltanto nella forma più straniata e più differenziata. Come qui, ad esempio, l'importanza del tempo per il lavoro umano è mutata nella sua importanza per il salario, per il lavoro salariato.

Il signor Edgardo prosegue: " Perchè ora il talento sia costretto ad assumere quella misura, fa un cattivo uso Proudhon della nozione

di libero scambio, ed afferma che spetti già il diritto alla società ed ai suoi membri di respingere i prodotti del talento.

Al talento, che sulla base e sul terreno dell'economia politica avanza delle pretese eccessive pei fourieristi e pei saint-simoniani, ed accampa la propria presunzione d'un suo valore infinito come misura nel valore di scambio de' suoi prodotti, Proudhon risponde all'istessissimo modo che risponde l'economia politica di fronte ad ogni pretesa di un prezzo che si eleva al disopra del cosiddetto prezzo naturale, che vuole, cioè, elevarsi al disopra del costo di produzione dell'oggetto offerto: con la libertà di commercio. Soltanto, Proudhon non fraintende questo rapporto nel senso dell'economia politica; egli suppone piuttosto come reale ciò che nell'economia politica è solamente nominale ed illusorio: la libertà delle parti contraenti.

Traduzione caratteristica n. 4.

Il critico Proudhon, in definitiva, riforma la società francese, perchè egli converte tanto il proletario francese che la borghesia francese.

Egli nega la " forza „ ai proletari francesi perchè il vero Proudhon li rimprovera della loro mancanza di virtù (*vertu*). Egli muta la loro abilità al lavoro in una problematica abilità — " voi siete forse abili al lavoro „ — perchè il vero Proudhon riconosce loro l'abilità al lavoro incondizionatamente (*Prompt au travail vous êtes*, ecc.). Ei trasforma il borghese francese in rozzo cittadino, laddove il vero Proudhon contrappone i borghesi ignobili (*bourgeois ignobles*) ai nobili bollati (*nobles flétris*). Egli trasforma il borghese da un borghese di giusta media (*bourgeois juste milieu*) in " nostri buoni cittadini „ per cui la borghesia francese può ben essergli riconoscente. Dove perciò il vero Proudhon fa " emergere „ il " malvolere „ (*le malveillance de nos bourgeois*) del borghese francese, egli fa emergere in maniera coerente la " noncuranza dei nostri cittadini „. Il borghese del Proudhon reale è così poco incurante, che egli stesso esclama: *N'ayons pas peur! n'ayons pas peur!* Così parla uno che si vuole toglier di dosso con il ragionamento la paura e la preoccupazione.

La Critica critica nella creazione del Proudhon critico mediante la traduzione del vero Proudhon ha mostrato alla massa ciò che sia una perfetta traduzione critica. Essa ha dato un saggio della " traduzione come deve essere „. Essa perciò ben a ragione si scaglia contro le cattive traduzioni della massa: " Il pubblico tedesco vuole la merce libraria ad un prezzo derisorio, l'editore vuole perciò una traduzione a buon mercato, il traduttore non vuole morire di fame col suo lavoro, egli non lo può fare con maggiore coscienziosità (con tutta la serenità della conoscenza) perchè l'editore ha bisogno, con il rapido allestimento

delle traduzioni, di vincere le traduzioni dei concorrenti; anzi persino il traduttore deve temere la concorrenza, deve temere che un altro si offra di produrre la merce a più buon mercato e con maggiore sveltezza — e così egli detta alla lesta il suo manoscritto ad un amanuense e lo detta quanto più frettolosamente è possibile, perchè egli non si trovi a capo di ore in condizione di aver pagato invano il salario allo scritturale — e si abbandona alla gioia se può contentare in pochi giorni il tipografo che ha fretta. " Del resto le traduzioni con le quali ci si inonda, null'altro sono che una manifestazione della odierna impotenza della letteratura tedesca „, ecc. (Fascicolo VIII, p. 54 — *Allgemeine Literaturzeitung*).

Glossa marginale critica n. 5.

" Alla dimostrazione della impossibilità della proprietà, che Proudhon fonda sul fatto che la umanità si rovina col sistema dell'interesse e del profitto e della sproporzione del consumo alla produzione, fa difetto la contropartita cioè la dimostrazione contraria che la proprietà sia storicamente possibile „.

La Critica critica possiede il felice istinto di non aderire alle considerazioni di Proudhon sul sistema del profitto e dell'interesse, ecc.: cioè alle considerazioni più importanti di Proudhon. A questo punto la critica di Proudhon non può farsi neppure in apparenza senza una positiva completa conoscenza del movimento della proprietà privata. La Critica critica cerca di scusare la propria impotenza con la osservazione che Proudhon non ha offerto la dimostrazione della possibilità storica della proprietà.

Perchè la critica, che non dà altro che parole, domanda che gli altri le diano tutto?

" Proudhon dimostra la impossibilità della proprietà col fatto che il lavoratore non potrebbe ricomprare con il salario del suo lavoro il proprio prodotto. Proudhon non dà il motivo soddisfacente di ciò, nell'atto che rileva l'essenza del capitale. Il lavoratore non può riacquistare il proprio prodotto perchè esso è sempre una cosa comune, mentre egli non è altro che un singolo uomo pagato „.

Il signor Edgardo avrebbe potuto, in antitesi alle deduzioni proudhoniane, esprimersi a tal proposito in una maniera anche più esauriente, dicendo che il lavoratore non può ricomprare il suo prodotto perchè egli lo deve semplicemente *ricomprare*. Nella caratteristica della compra è già compreso ch'egli si trova, rispetto al prodotto, come rispetto ad un oggetto da lui smarrito, divenuto cosa aliena.

Il motivo esauriente del signor Edgardo, fra altre cose, non spiega esaurientemente perchè il capitalista, il quale non è altro che un uomo singolo e pagato per giunta col profitto e con la rendita, non soltanto può ricomprare il prodotto del lavoro, ma anche più di questo prodotto. Per spiegare ciò, il signor Edgardo dovrà spiegare i rapporti fra capitale e lavoro, cioè dovrà ricercare la sostanza del capitale.

Il citato tratto critico mostra nella maniera più evidente come la Critica critica, ciò che ha appreso da uno scrittore l'usa in modo da farlo valere, con un mutamento critico, come escogitato di propria scienza contro il medesimo scrittore.

La Critica critica ha infatti attinto dall'istesso Proudhon il motivo non esposto da Proudhon e dato dal signor Edgardo. Proudhon dice: " *Divide et impera*... Dividi i lavoratori l'un dall'altro ed è possibilissimo che il salario d'una giornata che viene pagata ad ogni singolo individuo superi il valore di ogni prodotto individuale; ma non è di ciò che si tratta... Quando voi avete pagato tutte le forze individuali, non avete ancora pagato la forza collettiva „.

Il Proudhon aveva innanzi tutto notato che la somma dei salari dei singoli lavoratori, anche se ogni lavoro individuale fosse completamente pagato, non paga la forza collettiva che si oggettivizza nel loro prodotto; che perciò il lavoratore non è pagato come una parte della comune forza di lavoro, ciò che il signor Edgardo traveste nella sua asserzione che il lavoratore non è null'altro che un uomo singolo, pagato. La Critica critica, dunque, fa valere una idea generale di Proudhon contro gli ulteriori svolgimenti che l'istesso Proudhon dà a questa medesima idea. Essa si impadronisce di questa idea in modo critico ed esprime nel seguente periodo il segreto del socialismo critico: " L'odierno lavoratore pensa solamente a sè, ossia egli si fa pagare per la sua persona. E' proprio egli stesso che non fa calcolo dell'enorme e smisurata forza che si origina dalla sua cooperazione con altre forze „.

Per la Critica critica quindi, tutto il male sta soltanto nel " modo di pensare „ del lavoratore. Veramente gli operai inglesi e francesi hanno costituite associazioni nelle quali non formano oggetto del loro reciproco ammaestramento soltanto gl'immediati bisogni come lavoratori, ma i loro bisogni come uomini; nelle quali essi manifestano inoltre una assai profonda e larga coscienza della " enorme „ e " smisurata „ forza che deriva dalla loro cooperazione. Ma questi lavoratori comunisti, della massa, che per esempio lavorano nelle officine di Manchester e di Lione, non credono di potere " col puro pensiero „ spazzar via, a forza di raziocinî, i loro padroni industriali e la loro pratica degradazione. Essi sentono molto dolorosamente la differenza tra l'essere e il pensiero, fra la coscienza e la vita. Essi sanno che proprietà,

capitale, danaro, lavoro salariato e simili, non sono affatto delle ideali tele di ragno tessute dal cervello, ma sono prodotto molto pratico e molto oggettivo della loro estrinsecazione, che debbono perciò a loro volta essere eliminati in una maniera pratica ed oggettiva perchè l'uomo non diventi uomo soltanto nella coscienza, nell'idea, ma nell'esistenza materiale, nella vita. La Critica critica insegna invece che essi in realtà cessano di essere lavoratori salariati se essi aboliscono l'idea del salariato nella idea, se essi cessano mentalmente di essere lavoratori salariati e conforme a questa immaginazione esaltata non si lascino più pagare per la loro persona. Come idealisti assoluti, come esseri eterei, essi potrebbero dopo ciò naturalmente vivere anche dell'etere del pensiero puro. La Critica critica li ammaestra che essi aboliscono il capitale reale, se essi vincono la categoria del capitale nella idea, che essi si trasformano positivamente e diventano effettivamente uomini se trasformano il loro Io *astratto* nella coscienza, e se disdegnano ogni mutazione reale della loro esistenza effettiva, delle condizioni effettive della loro esistenza, cioè del loro Io *reale*, come una operazione non critica. Lo " spirito „ che scorge nella realtà soltanto categorie, riduce naturalmente ogni pratica ed ogni attività umana ad un processo ideale dialettico della Critica critica. E' appunto ciò che contraddistingue il loro socialismo dal socialismo e dal comunismo della massa.

Dopo le sue elaborate dimostrazioni il signor Edgardo deve naturalmente " negare la coscienza „ alla critica di Proudhon. " Ma Proudhon vuole essere anche pratico „. " Egli crede di avere precisamente riconosciuto „. " Eppure — esclama trionfante la serenità della conoscenza — noi gli dobbiamo anche negare la serenità della conoscenza. Noi prendiamo alcuni passi per provare ch'egli ha poco bene approfondita la sua posizione nella società „. Noi citeremo più tardi ancora alcuni passi delle opere della Critica critica (si vegga la *Banca dei poveri* e l'*Economia modello*) per mostrare com'essa non ancora ha imparato a conoscere i più elementari rapporti di economia politica, e tampoco a ben ponderarli, e perciò, col tatto critico che le è proprio, si sente inclinata a colpire Proudhon della sua condanna.

Dopo che ora alla Critica critica, come serenità della conoscenza, son " toccate in sorte „ tutte le " contradizioni „ della massa, dopo che essa si è impadronita di tutta la realtà sotto forma di categorie, ed ha risoluta ogni attività umana nella dialettica speculativa, noi la vedremo tornare a creare il mondo mercè la dialettica speculativa. S'intende che i miracoli della creazione del mondo criticamente speculativa, poichè altrimenti si " profanerebbero „, possono essere comunicati alla massa profana solo sotto forma di misteri. La Critica critica perciò perviene all'incarnazione di Szeliga-Visnù in qualità di rigattiere di segreti.

QUINTO CAPITOLO.

La Critica critica come rigattiera di segreti ovvero la Critica critica come signor Szeliga.

La Critica critica nella incarnazione Szeliga-Visnù ci dà un'apoteosi dei *Mystères de Paris*. Eugenio Sue è proclamato critico critico. Appena egli ne avrà notizia potrà esclamare come il " *Bourgeois gentilhomme* „ in Molière: " Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien; et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela „.

Il signor Szeliga manda innanzi alla sua critica un prologo estetico. Il prologo estetico spiega l'importanza generale dell'epos " critico „, e segnatamente dei *Mystères de Paris*, con queste parole: " L'Epos crea l'idea che il presente in sè non sia nulla, neppure nudo „ — nulla, neppure semplicemente, l'eterna differenza tra il passato ed il futuro ma " — niente neppure semplicemente, ma — " ma il distacco che separa la immortalità dalla caducità e deve sempre tornare a congiungersi.... Questo è il significato generale dei *Mystères de Paris* „.

Il prologo estetico afferma inoltre che " il critico, se lo vuole, può essere anche poeta „.

Tutta la critica del signor Szeliga proverà quest'affermazione. Essa è in tutti i suoi momenti " poesia „.

Essa è anche un prodotto dell' " arte libera „, come questa è caratterizzata dal " prologo estetico „, cioè essa " inventa interamente il nuovo, che assolutamente non è mai esistito „.

E' infine un epos critico perfino, perchè è un " distacco sempre nuovamente da colmarsi „ che separa la " immortalità „ — la Critica critica del signor Szeliga — dalla " caducità „ — il romanzo del signor Eugenio Sue.

1. — Il mistero del rimbarbarimento nella Civiltà ed il mistero dell'illegalità nello Stato.

Com'è noto, Feuerbach ha concepito le idee cristiane dell'incarnazione, della trinità, della immortalità, ecc., come il mistero dell'incarnazione, il mistero della trinità, il mistero dell'immortalità. Il signor Szeliga concepisce come misteri tutte le presenti condizioni del mondo. Ma, se Feuerbach ha scoverto dei reali misteri, il signor Szeliga trasforma delle vere trivialità in misteri. La sua arte non sta nello scoprire le cose nascoste, ma nel nascondere le cose scoverte.

Egli proclama per misteri il rimbarbarimento (il delinquere) nel seno della società al pari della illegalità e della disuguaglianza nello

Stato. La letteratura socialista che ha tradito questi misteri, o è restata dunque pel signor Szeliga un mistero, oppure egli vuol mutare i notissimi risultati di essa in mistero privato della Critica critica.

Noi non abbiamo perciò bisogno di indugiarci più oltre nella spiegazione, che il signor Szeliga dà di questi misteri. Soltanto rileviamo alcuni punti splendidi.

" Dinanzi alla legge ed al giudice tutto è uguale, alto e basso, ricco e povero. Questo principio sta bene in cima alla professione di fede dello Stato „.

Dello Stato? La professione di fede della più parte degli Stati, all'opposto, è di rendere disuguali dinanzi alla legge alto ed umile, ricco e povero.

" L'intagliapietre Morel esprime nella sua ingenua onestà il mistero (cioè il mistero dell'opposizione di povero e ricco) in modo assai chiaro; egli dice: Se i ricchi soltanto sapessero, se i ricchi soltanto sapessero! La sfortuna è che essi non sanno ciò che è miseria „.

Il signor Szeliga non sa che Eugenio Sue, per cortesia verso la borghesia francese, commette un anacronismo quando egli mette in bocca al lavoratore Morel dell'epoca della *Charte vérité* il motto del cittadino dell'epoca di Luigi XIV: *Ah si le roi le savait!* nella forma modificata: *Ah si le riche le savait!* In Inghilterra ed in Francia per lo meno questo rapporto ingenuo fra ricco e povero è cessato.

I rappresentanti scientifici della ricchezza, gli economisti, hanno in questi paesi diffusa una molto minuta nozione della miseria fisica e morale della povertà. In compenso essi hanno dimostrato che vi sia la convenienza di questa miseria perchè vi è la convenienza delle odierne condizioni. Anzi, essi hanno pure nella loro diligenza calcolato le proporzioni nelle quali la miseria deve essere decimata con i casi di morte pel bene della ricchezza e pel suo stesso bene.

Se Eugenio Sue descrive taverne, nascondigli e gergo del delinquente, il signor Szeliga scovre il " mistero „ che all'autore non importa la descrizione di questo gergo e di questi nascondigli, ma soltanto di insegnare a conoscere il segreto dell'impulso al male, ecc. " Nei posti di più vivace attività..... i delinquenti sono precisamente a casa „.

Che cosa direbbe un naturalista se gli si volesse dimostrare che la cella dêlle api non lo deve interessare come cella, perchè essa non è un mistero per colui che non l'ha studiata, perchè le api " precisamente „ nell'aria libera e su pei fiori " sono perfettamente a casa „? Nei nascondigli dei delinquenti e nel linguaggio dei delinquenti si riflette il carattere del delinquente; essi sono il dramma della sua esistenza, la descrizione di essi appartiene alla sua descrizione così come

la descrizione della *petite maison* appartiene alla descrizione della *femme galante*.

I nascondigli dei delinquenti son un tale “ mistero „ non solo pei parigini, ma per la polizia, e proprio in questo momento vengono aperte larghe e luminose strade nella *Cité* per rendere accessibili questi nascondigli alla polizia.

E' infine Eugenio Sue stesso che dichiara che egli nelle descrizioni sopra ricordate fa assegnamento sulla *curiosité craintive* del lettore. Il signor Eugenio Sue ha contato in tutti i suoi romanzi su questa trepidante curiosità dei lettori. Basta ricordarsi soltanto di Atar Gull, di La Salamandra, di Plick e Plock, ecc.

II. — Il mistero della costruzione speculativa.

Il mistero dell'esposizione critica dei *Mystères de Paris* è il mistero della costruzione speculativa, hegeliana. Dopo che il signor Szeliga ha proclamato un “ mistero „ “ il rimbarbarimento nel seno della società „ e “ la illegalità nello Stato „, dopo che, cioè, ha risoluto queste cose nella categoria “ mistero „, ora fa cominciare al mistero la sua vita speculativa. Poche parole basteranno per caratterizzare la costruzione speculativa in generale. La trattazione dei *Mystères de Paris* fatta dal signor Szeliga ci fornirà l'applicazione nei suoi particolari.

Se io dalle mele, dalle pere, dalle fragole, dalle mandorle reali, formo la idea generale: frutto; se vado oltre, e immagino che l'idea astratta dei frutti concreti che ne ho ricavato sia la sostanza vera delle pere, delle mele, ecc., io spiego — speculativamente parlando — il frutto come la sostanza delle pere, delle mandorle, ecc. Dico dunque che per la pera è poco importante essere pera, che per la mela è poco importante essere mela. La cosa sostanziale, in queste cose, non è la loro esistenza effettiva, sensibile ed evidente, ma è la sostanza che io ho ricavato da esse e ad esse riferisco, la sostanza della mia idea: il frutto. Io dichiaro le mele, le pere, le mandorle per meri modi di essere, *modi* del frutto. La mia ragione limitata, poggiata sui sensi, distingue veramente una mela da una pera, ed una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara come indifferenti e senza importanza codeste distinzioni sensibili. Essa vede nella pera l'istessa cosa della mela, e nella mela l'istessa cosa che nella pera, cioè il frutto. Le frutta nella loro particolarità concreta non valgono che come frutta apparenti, il cui vero essere è la sostanza: il frutto.

In tal modo non si arriva ad alcuna particolare ricchezza di determinazioni. Il mineralogista la cui scienza si limitasse a riconoscere in tutti i minerali il minerale, sarebbe un mineralogista nella sua immagi-

nazione. In ogni minerale, dice il mineralogista speculativo " il minerale ": cioè la sua cognizione, si delimita ripetendo tante volte questa parola, per quanti minerali si hanno.

La speculazione, che dai diversi frutti concreti ha fatto un frutto dell'astrazione: " il frutto ", cerca in qualsiasi modo dalla sostanza, dal frutto, di ridiscendere alle diverse particolari frutta profane, alle pere, alle mele, alle mandorle, ecc. Tanto è facile trarre dai frutti reali l'idea astratta: il frutto, quanto è difficile produrre dall'idea astratta: il frutto, i frutti effettivi. E' anzi impossibile di addivenire da un'astrazione al contrario d'una astrazione, se non rinuncio all'astrazione.

Il filosofo speculativo rinuncia nuovamente all'astrazione del frutto, ma vi rinuncia in un modo speculativo, mistico cioè in apparenza, come se non vi rinunziasse. Egli esce perciò dall'astrazione in verità solo in apparenza. Egli ragiona, presso a poco, come segue: Se la pera, la mela, la mandorla, la fragola non sono altro in realtà che la sostanza, il frutto, si pone la quistione come accade che il frutto ora mi appaia come mela, ora come pera, or come mandorla; da che deriva questa apparenza di molteplicità, che si oppone così evidentemente alla mia concezione speculativa dell'unità, della sostanza del frutto?

Deriva da ciò — risponde il filosofo speculativo — che il frutto non è un essere morto, indistinto, fisso, ma un essere vivente, che si differenzia in se stesso, mobile. La diversità dei frutti profani non è d'importanza soltanto per la mia ragione sensibile, ma per il frutto stesso, per la ragione speculativa. Le diverse frutta profane sono le varie manifestazioni della vita di *un* frutto, sono cristallizzazioni che forma l'istesso frutto. Perciò, per esempio, nella mela vi è un essere *meloso (apfelhaftes)*, nella pera v'è un essere *peroso (bierneha ftes)*. Così non si deve più dire come dal punto di vista della sostanza: la pera è il frutto, la mela è il frutto, la mandorla è il frutto, ma piuttosto: *il* frutto si pone come pera, *il* frutto si pone come mela, *il* frutto si pone come mandorla, e le differenze che separano l'una dall'altra la pera, la mela, la mandorla, sono appunto le auto-differenze *del* frutto, e le singole frutta costituiscono appunto i membri differenti del processo vitale *del* frutto.

Il frutto non è più, dunque, unità senza alcun contenuto, indifferenziata, è la unità come interezza, come " totalità " dei frutti che formano una " serie organicamente articolata ". In ogni membro di questa serie, il frutto si dà un'esistenza più sviluppata, più manifesta, finchè essa non diventa finalmente il " riassunto " di tutti i frutti e insiememente l'unità vivente che contiene risolta in sè ciascuna di esse, come prodotto di se stessa; come, per esempio, tutte le membra del

corpo costantemente si risolvono in sangue, e costantemente sono prodotte dal sangue.

In tal modo, se la religione critica sa solamente d'una incarnazione di Dio, la filosofia speculativa possiede tante incarnazioni quante cose esistono, così come qui ciascun frutto possiede un'incarnazione della sostanza. L'interesse principale per la filosofia speculativa dunque consiste in ciò, nel produrre la esistenza dei reali frutti profani e di annunciare in modo misterioso che esistono pere, mele, mandorle ed uva passa. Ma le mele, le pere, le mandorle e l'uva passa che noi riscovriamo nella filosofia speculativa non sono più altro che mele finte, pere finte, mandorle finte ed uva passa finta, perchè esse sono momenti della vita *del* frutto, di questa astratta esistenza, epperciò astratta esistenza anch'esse. Ciò che ti fa piacere dunque nella speculazione, è di riscoprire i frutti esistenti, ma frutti che hanno un più alto significato mistico, e che non crescono dal suolo materiale, ma dall'etere del tuo cervello e che sono incarnazioni *del* frutto, del subbietto assoluto. Quando tu, perciò, dall'astrazione, dalla esistenza soprannaturale, *il* frutto, ritorni ai frutti naturali, tu dai al contrario ai frutti naturali anche una importanza soprannaturale e li trasformi in astrazioni più forti. L'importante è appunto di dimostrare l'unità *del* frutto in tutte queste sue manifestazioni di vita, nella mela, nella pera, nella mandorla, cioè nella connessione mistica di questi frutti e come in ognuno di esse si realizza *il* frutto gradatamente, e come, per esempio, dalla sua esistenza di uva passa si muta necessariamente in esistenza di mandorla. Il valore dei frutti profani non sta più per conseguenza nella loro proprietà naturale, ma nella loro proprietà speculativa, per cui esse assumono un posto determinato nel processo *del* frutto assoluto.

L'uomo ordinario crede di non dire nulla di straordinario se dice che esistono mele e pere. Ma il filosofo, quando esprime queste esistenze in forma speculativa, ha detto qualcosa di straordinario. Egli ha compiuto un miracolo: egli ha da un'essenza intellettuale irreale, *il* frutto, generato esistenze naturali effettive, la mela, la pera, ecc., ossia egli dalla sua propria ragione astratta, che egli concepisce fuori di sè come un soggetto assoluto — nel caso nostro *il* frutto — ha creato questi frutti, e in ogni esistenza, ch'egli esprime, compie un atto creatore.

Si intende che il filosofo speculativo realizza questa costante creazione, in quanto egli presenta come determinazioni scoverte da lui le proprietà, generalmente conosciute, che si trovano nella mela, nella pera, ecc., mentre egli dà ciò che soltanto la ragione astratta può creare, cioè alle formole dell'astratta ragione i nomi delle cose reali; mentre egli — infine — proclama la sua propria attività, mercè cui

passa dall'idea della mela all'idea della pera, per l'autoattività del subietto assoluto, del frutto.

Questa operazione si chiama nel modo di dire speculativo: concepire la sostanza come subbietto, come processo interno, come persona assoluta, e questo concepimento forma il carattere sostanziale del metodo hegeliano.

Era necessario far precedere queste osservazioni per rendere comprensibile il signor Szeliga. Se il signor Szeliga fin'ora ha risoluto nella categoria del mistero condizioni reali, quali, per esempio, il diritto e la civilizzazione, ed ha così mutato il mistero in sostanza, ora si solleva davvero all'altezza speculativa, all'altezza hegeliana, e trasforma il mistero in un subbietto indipendente, che si incarna in condizioni e in persone reali, e le cui manifestazioni di vita sono contesse, marchese, grisette, portinai, notai, ciarlatani, intrighi d'amore, palle, porte di legno, ecc. Dopo che egli ha derivato la categoria mistero dal mondo reale, crea il mondo reale con questa categoria.

I misteri della costruzione speculativa nella concezione del signor Szeliga si scovriranno tanto più evidentemente, in quanto egli senza dubbio ha, di fronte ad Hegel, una doppia prerogativa. Dapprima Hegel sa esporre con maestria sofistica il processo per cui il filosofo, mediante la intuizione sensibile e la rappresentazione, passa da un oggetto all'altro, come processo dell'istessa esistenza immaginata, del soggetto assoluto. Ma poi Hegel molto frequentemente ha nella sua concezione speculativa una concezione reale, che abbraccia anche la cosa. Questo sviluppo reale nel seno dello sviluppo speculativo conduce il lettore a ritenere lo sviluppo speculativo per reale, e lo sviluppo reale per speculativo.

Nel signor Szeliga entrambe queste difficoltà sono rimosse. La sua dialettica non ha nè ipocrisie nè finzioni. Egli recita la sua commedia con una lodevole onestà e con il più inappuntabile galantomismo. Però egli in nessun luogo mai dà degli svolgimenti a base empirica, per modo che in lui la costruzione speculativa, senza cooperazione di elementi turbativi, senza alcuna ambigua scoverta, parla all'occhio nella sua nuda bellezza.

Nel signor Szeliga si mostra anche splendidamente come la speculazione, da un lato liberamente in apparenza, si crea da sè il proprio oggetto *a priori*, ma d'altro lato, appunto perchè essa vuole sofisticamente misconoscere la dipendenza razionale e naturale dell'oggetto, arriva alla irrazionale ed innaturale servitù verso l'oggetto, le cui determinazioni più incidentali e più individuali essa deve costruire in maniera assolutamente necessaria e generale.

III. — Il mistero della società colta.

Dopo che Eugenio Sue ci ha condotto nei più bassi strati della società, per esempio nei nascondigli dei delinquenti, ei ci trasporta, in *haute volée*, in un ballo del quartiere Saint-Germain.

Il signor Szeliga costruisce questo passo come segue:

" Il mistero cerca di sottrarsi alla considerazione con una nuova voltata. Esso fin qui stava di fronte al vero, al reale, al positivo, come l'assolutamente enigmatico, come il negativo che sfugge ad ogni contenuto e ad ogni comprensione: ma ora si compenetra in esso come suo invisibile contenuto. Con ciò cessa anche la possibilità incondizionata di essere conosciuto „.

Il " mistero „ che fin qui stava di fronte al " vero, al reale, al positivo „, cioè al diritto ed alla coltura, ora si compenetra in essi, cioè nella regione della coltura. Che la *haute volée* è la esclusiva regione della coltura, non è già un mistero di Parigi, ma un mistero per Parigi. Il signor Szeliga non passa dai misteri del mondo criminale ai misteri della società aristocratica, ma il mistero diventa l' " invincibile contenuto „ della società colta, la sua particolare essenza. Non è " una nuova voltata „ del signor Szeliga per potere annodare altre considerazioni, ma è il mistero che fa questa " nuova voltata „ per sottrarsi alla considerazione.

Il signor Szeliga, prima che segua realmente Eugenio Sue là dove il cuore lo spinge, cioè nel ballo aristocratico, ha bisogno ancora di ipocrite applicazioni della speculazione che costruisce *a priori*.

" Veramente è da prevedere che casa solida sceglierà il mistero per coprirsi. E difatti sembra che sia una invincibile impenetrabilità..... Tuttavia una nuova ricerca, per rompere il guscio, è qui indispensabile „.

Basta, il signor Szeliga va tanto innanzi che il subbietto metafisico, il mistero " ora incede con facilità, con franchezza, con civetteria „.

Per mutare ora la società aristocratica in un " mistero „ il signor Szeliga fa alcune riflessioni sulla " coltura „.

Egli presuppone le pure virtù della società aristocratica, la quale non cerca in sè alcun uomo per scoprire dietro questo mistero che essa non possiede queste proprietà. Egli offre così questa scoverta come il " mistero „ della società colta. Il signor Szeliga così si domanda, per esempio, se " la ragione universale „ — qualche cosa come la logica speculativa? — formi il contenuto dei suoi trattenimenti socievoli „ (*geselligen*); se il " ritmo e la misura dell'amore soltanto „ li trasforma in un " armonico insieme „, se ciò che noi chiamiamo " cultura generale è la forma dell'universale, dell'eterno, dell'ideale; cioè se ciò che

noi chiamiamo coltura non sia una immaginazione metafisica „. In questa questione ha facilmente il signor Szeliga profetizzato *a priori:* “ Che la risposta del resto diventi negativa..... si può attendere „.

Nel romanzo di Eugenio Sue il passaggio dal mondo basso al mondo eletto è uno dei soliti passaggi romanzeschi. I travestimenti di Rodolfo, principe di Gerolstein, lo conducono nei bassi strati della società, come del pari il suo rango gli dà l'accesso nelle più alte sfere della società. Sulla strada che lo conduce al ballo aristocratico non sono per nulla i contrasti delle odierne condizioni del mondo, sui quali egli riflette; sono i suoi contrastanti camuffamenti che gli appaiono piccanti. Egli comunica ai suoi più fedeli compagni come trovi oltremodo interessante di trovarsi in situazioni tanto diverse. “ Je trouve — egli dice — assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'établant dans un bouge de la rue aux fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis a madame Pipelet, et ce soir..... un des privilégiés par la grâce de dieu, qui règne sur ce monde „.

Introdotta nella festa da ballo, la Critica critica canta:

Senso e ragione vacillanmi già,
Fra potentati mi veggio io qua!

Essa si sfoga in ditirambi, come segue: “ Qui si produce per incanto lo splendore del sole nella notte, il verde della primavera e la magnificenza dell'estate nell'inverno. Noi ci sentiamo tratti incontanente a credere alla meraviglia del divino presente nel seno degli uomini, specialmente quando la bellezza e la grazia ci rinsaldano la convinzione che noi ci troviamo nell'immediata vicinanza di Ideali „ (!!!).

O inesperto, credulone, critico parroco di campagna! Solo la tua critica semplicità si può far “ trasportare subito da un'elegante sala da ballo parigina alla superstiziosa tendenza di credere alla “ meraviglia del divino presente nel seno degli uomini, e ti può fare scorgere nelle lionesse parigine “ immediati Ideali „, angeli in carne ed ossa!

Nella sua untuosa semplicità il parroco di campagna si mette ad origliare le due “ più belle tra le belle „, Clemenza di Harville e la contessa Sarah Mac Gregor. S'indovini che cosa egli vuole “ origliare „ da loro: “ In qual modo noi possiamo renderci capaci di essere la benedizione dei diletti figli, e la pienezza della felicità d'un marito!.... Ascoltiamo.... stupiamo.... noi non crediamo ai nostri orecchi „.

Noi proviamo una segreta gioia maligna quando il pastore che sta ad origliare viene disingannato. Le dame non s'intrattengono nè della “ benedizione „, nè della “ pienezza „, nè della “ ragione universale „; si medita piuttosto „ “ una infedeltà verso il marito della signora di Harville „.

Su di una delle dame, la contessa Mac Gregor, arriviamo alla seguente ingenua conclusione: " Era abbastanza intraprendente per diventare madre di un figliuolo in seguito ad un matrimonio segreto ,,.

Spiacevolmente impressionato dallo spirito d'intraprendenza della contessa, il signor Szeliga le fa una lavata di testa. " Noi troviamo tutti gli sforzi della contessa rivolti al vantaggio individuale egoistico ,,. Sì, dal raggiungimento del suo scopo, il matrimonio con il principe di Gerolstein, non si promette nulla di buono: da che noi non ci possiamo per nulla ripromettere che essa lo impiegherà per la felicità dei sudditi del principe di Gerolstein. Con " serietà assai sensata ,, il puritano chiude il suo sermone primitivo: " Sarah (la dama intraprendente) del resto non è qualcosa come un'eccezione in questi circoli splendenti, quand'anche ne stesse alla testa ,,. Del resto non è qualcosa! Quand'anche! E stare alla testa d'un circolo non sarebbe un'eccezione?

Sul carattere dei due altri ideali, della marchesa di Harville e della duchessa di Lucenay, apprendiamo: Ad esse " manca l'appagamento del cuore ,,. Ebbene, non hanno trovato nel matrimonio l'oggetto dell'amore, e cercano perciò ora fuor del matrimonio l'oggetto dell'amore. L'amore è rimasto per loro nel matrimonio un mistero, che esse sono parimenti spinte a scovrire dallo imperioso impulso del cuore. Così esse si dànno all'amore segreto. Queste " vittime del matrimonio senza amore ,, sono involontariamente spinte ad abbassare l'amore a qualcosa di esteriore, ad una cosidetta relazione ed a serbare il mistero, il romantico per l'intimo, per il vitale, per il sostanziale dell'amore ,,.

Il merito di questo sviluppo dialettico deve suonare tanto più alto quanto più gode di una generale applicabilità. Per esempio, chi non può bere nella sua casa e intanto sente il bisogno di bere, cerca l' " oggetto ,, del bere " fuori ,, della casa, e si dà " dunque così ,, al bere in segreto. Si sarà spinto a riguardare il mistero per un ingrediente sostanziale del bere, benchè egli non abbasserà il bere ad una cosa " estrinseca ,, ed indifferente, non diversamente di ciò che fanno quelle dame con l'amore. Elleno abbassano —secondo la proclamazione del signor Szeliga stesso — non l'amore, ma il matrimonio senza amore, a ciò che esso è realmente, ad un rapporto esteriore, ad una cosidetta relazione.

" Che cosa è — si dice ora inoltre — il mistero dell'amore? ,,. Noi avevamo già costruito appunto in modo che il " mistero ,, è la " sostanza ,, di questo genere di amore. Or come arriviamo a indagare il mistero del mistero, la sostanza della sostanza? " Non — declama il parroco — non le gite ombrose nei boschetti, non la penombra naturale delle notti lunari, non la luce artificiale che viene riflessa dalle deliziose tende e cortine; non il suono dolce e assordante delle arpe e degli organi, non la forza della proibizione! ,,.

Tende e cortine! Un suono dolce e assordante! E poi perfino gli organi. Il signor parroco, fuori dei sensi, fa degenerare la chiesa! Chi porterà con sè gli organi in un appuntamento amoroso?

" Tutto ciò (tende e cortine e organi) è solo il misterioso ,,. Ed il misterioso non sarebbe il " mistero ,, dell'amore misterioso? Niente affatto: " Il mistero in ciò è l'eccitante, l'inebbriante, l'assordante, la forza della sensualità.

Già il parroco possedeva l'assordante nel suono " dolce e assordante ,,. S'egli invece di cortine ed organi avesse portato con sè al suo appuntamento amoroso anche zuppa di tartarughe e champagne, non mancherebbe neppure " l'eccitante e l'inebbriante ,,.

" Noi non ci vogliamo confessare la forza della sensualità — insegna il santo Signore — ma essa ha una così enorme potenza su di noi soltanto perchè la sbandiamo da noi, non la riconosciamo come nostra propria natura — quella nostra propria natura che, se anche fossimo in grado di dominarla, si sforza subito d'imporsi alla forza della volontà a costo della ragione, del vero amore ,,.

Conforme al metodo della teologia speculativa, il pastore ci consiglia di riconoscere la sensualità come nostra propria natura, per metterci in grado di debellarla, cioè per metterci in grado di rievocarne il riconoscimento. Egli la vuole veramente debellare solo non appena vuol farsi valere a danno della ragione (la forza del volere e l'amore in contrasto con la sensualità sono soltanto la forza della volontà e l'amore della ragione). Anche il Cristo non speculativo riconosce la sensualità, in quanto essa non si faccia valere a costo della vera ragione, cioè della fede, del vero amore, cioè dell'amore di Dio, della vera volontà, cioè della volontà in Cristo.

Il parroco tradisce subito la sua vera opinione quando prosegue: " Cessando dunque l'amore di essere la sostanza del matrimonio, e in generale della moralità, la sensualità diventa il mistero dell'amore, della moralità, della società colta, — sensualità tanto nel suo senso " esclusivo ,, di tremore dei nervi, di ardente flusso delle vene, quanto nel senso più vasto, allorchè si solleva all'apparenza di forza spirituale, di avidità di dominio, di ambizione, di avidità di gloria..... La contessa Mac Gregor rappresenta " l'ultimo significato della sensualità, come il mistero della società colta ,,.

Il pastore batte il chiodo sulla testa! Per debellare la sensualità, egli deve innanzi tutto debellare le correnti nervose e la rapida circolazione del sangue. Il signor Szeliga crede in senso " esclusivo ,, che il più grande bollore del corpo derivi dall'ardore del sangue nelle vene; egli non sa che gli animali a sangue caldo si chiamano così per-

chè — eccetto piccole modificazioni — essi si conservano sempre alla medesima temperatura.

Non appena i nervi non vibrano più ed il sangue non brucia più nelle vene, il corpo del peccatore, questa sede della voglia sensuale, diventa quello d'un uomo calmo, e le anime possono discorrere liberamente della " ragione universale ,,, del " vero amore ,, e della " morale pura ,,.

Il pastore degrada la sensualità fino al punto da abolire addirittura i momenti dell'amore sensuale i quali lo entusiasmano — la rapida circolazione del sangue, che dimostra che l'uomo non vive con fredda flemma, le correnti nervose che congiungono l'organo che è la principale sede della sensualità con il cervello. Egli riduce il vero amore sensuale ad una meccanica *secretio seminis*, e tartaglia con un teologo tedesco famigerato: " Non per amore sensuale, non per la voglia carnale, ma perchè il Signore ci ha detto: Generate e moltiplicatevi ,,.

Confrontiamo la costruzione speculativa con il romanzo di Eugenio Sue. Non è la sensualità che è data come il segreto dell'amore, sono misteri, avventure, ostacoli, angoscie, pericoli, e cioè la forza del proibito. " Pourquoi — è detto — beaucoup de femmes prennent elles pourtant des hommes, qui ne valent pas leurs maris? Parceque le plus grand charme de l'amour est l'attrait affriandant du fruit défendu..... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est à dire, l'amant..... dans sa simplicité première;.... en un mot, ce serait toujours l'aventure de cet homme, à qui l'on disait: Pourquoi n'épousez vous donc pas cette veuve, votre maîtresse? — Hélas, j'y ai bien pensé — répondit-il — mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées ,,.

Mentre il signor Szeliga espressamente esclude la forza del proibito come il mistero dell'amore, Eugenio Sue la proclama appunto esplicitamente come " la più grande attrattiva dell'amore ,, e come il motivo delle avventure amorose *extra-muros*. " La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise ,,. Così del pari Eugenio Sue afferma, in opposizione al suo esegeta speculativo, che " l'inclinazione alla finzione ed all'astuzia, il gusto dei segreti e degli intrighi, è una qualità sostanziale, una tendenza naturale ed un imperioso istinto della natura femminile ,,. Solamente la direzione di questa inclinazione e di questo gusto contro il matrimonio dànno fastidio al signor Eugenio Sue. Egli vuol dare un indirizzo più tranquillo, più utile alla natura femminile.

Mentre il signor Szeliga fa della contessa Mac Gregor la rappresentante di quella sensualità che si solleva " all'apparenza d'una forza spirituale ,,, ella è per Eugenio Sue un " astratto uomo di ragione ,,. La sua

" ambizione „ e il suo " orgoglio „, ben lungi dall'essere forme di sensualità, sono il parto di una ragione astratta completamente indipendente dalla sensualità.

Eugenio Sue osserva perciò espressamente " che mai le focose ispirazioni dell'amore fecero palpitare il suo seno, freddo come il ghiaccio, che nessun sopravvento del cuore o dei sensi potettero turbare i calcoli inflessibili di questa donna scaltrita, egoistica e terribile „. L'egoismo dell'astratta ragione non commossa da sensi di simpatia, non rimescolata dal sangue, forma il carattere essenziale di questa donna. La sua anima è perciò descritta come " disseccata „, il suo spirito come " abilmente maligno „, il suo carattere è " intimanente perfido „; e — cosa notevolissima per un astratto uomo di ragione — come " assoluto „, la sua finzione come " profonda „.

Inoltre il signor Sue osserva e motiva la vita della contessa così scioccamente come per la maggior parte dei caratteri dei suoi romanzi. Una vecchia balia le fa credere ch'ella può diventare una " testa coronata „. Con questa presunzione ella si dà ai viaggi, per conquistare con un matrimonio una corona. Ella infine commette l'inconseguenza di ritenere per " testa coronata „ un piccolo Serenissimo tedesco.

Dopo le sue espettorazioni contro la sensualità, il nostro Santo critico deve ancora dimostrarci perchè Eugenio Sue introduca attraverso un ballo nella *haute volée*, un metodo introduttivo che si trova in quasi tutti i romanzieri francesi, mentre più frequentemente gl'inglesi introducono nel bel mondo o attraverso una partita di caccia o attraverso il vecchio castello di campagna.

" Può non essere indifferente per questa concezione (cioè del signor Szeliga) e può non essere meramente occasionale in essa (nella costruzione di Szeliga) che Eugenio Sue ci introduca proprio con un ballo nel gran mondo. " Ora il cavallo ha rallentato la briglia, e trotta fresco fresco in una serie di conclusioni, e memorie del vecchio Wolf, verso la necessità.

" La danza è la più comune manifestazione della sensualità, come mistero. L'immediato contatto, l'abbraccio dei due sessi (?) che determina la coppia, nel ballo sono permessi, perchè malgrado dell'evidenza e della dolce sensazione che realmente „ — realmente, signor parroco? — " si prova, essi non si considerano come contatti ed abbracci sensuali „. Come si considerano allora: come abbracci e contatti di ragione universale? Ed ora un periodo finale, che veramente balla sull'uncino: " Poichè infatti se fossero considerati per tali, non si riuscirebbe a capire perchè la società usi solo per la danza questa indulgenza, mentre invece essa condanna tutto ciò molto aspramente se lo vede fatto con uguale

libertà altrove, come l'offesa più imperdonabile alla morale ed alla decenza, che reca con sè il marchio di vergogna e la espulsione „.

Il signor parroco non parla nè del cancan, nè della polka, ma del ballo semplicemente, della categoria ballo, la quale non è ballata in nessun luogo se non nel suo cranio critico. Assista egli una volta ad una danza della *Chaumière* parigina e il suo animo cristiano-germanico si indignerà di questa sfrontatezza, di questa franchezza, di questa graziosa maliziosità, di questa musica dal movimento sensualissimo. La sua propria " dolce sensazione che realmente si prova „ gli farebbe " provare „ che " infatti non ci sarebbe ragione alcuna „, perchè gli stessi danzatori, mentre, al contrario „, fanno allo spettatore una gustosa impressione di una sensualità franca e umana " il che se altrove „ specialmente " in Germania succedesse nell'istessa guisa verrebbe giudicato come uno scandalo imperdonabile „, ecc. ecc., non possono e debbono essere anzi non debbono dovere e potere essere (?) anche, almeno per dire così, ai loro stessi occhi, uomini francamente sensuali.

Il critico, ci condurrà, per amore dell'essenza della danza, ad un ballo. Egli incontra una seria difficoltà. In questo ballo veramente si ballerà, ma soltanto nell'immaginazione. Eugenio Sue descrive cioè la danza senza parole. Ei non si mescola nel serra serra dei danzatori. Egli si serve del ballo soltanto come occasione, per mettere insieme i più scelti gruppi aristocratici. Nella sua disperazione " la critica „ prende sotto la sua protezione il poeta, e la sua propria " fantasia „ disegna con facilità figure di ballo, ecc.

Se Eugenio Sue, secondo la prescrizione critica, non aveva alcun interesse immediato alla descrizione dei nascondigli dei delinquenti e del loro linguaggio, il ballo invece, che non è descritto da lui, ma dal critico " fantastico „ è necessariamente d'infinito interesse.

Andiamo avanti!

" In effetti „ il segreto del tono e del tatto socievole — il segreto di queste cose eccessivamente contro natura — è il desiderio sospiroso di ritornare alla natura. Perciò un'apparizione come quella di Cecily nell'alta società opera in modo elettrizzante, perciò è coronata da un successo così straordinario. Per lei, cresciuta come schiava fra le schiave, senza educazione, soltanto guidata dalla sua natura — questa natura è la esclusiva sorgente della vita. Trasportata d'un tratto ad una Corte fra la costrizione e l'etichetta, ella impara subito a scrutare il suo mistero... In questa sfera, che ella può dominare assolutamente, perchè il suo potere, il potere della sua natura, le vale come una misteriosa magia, Cecily deve necessariamente commettere errori senza fine, mentre per il passato, quando ella era ancora schiava, la stessa natura le insegnava ad opporsi alle indegne esigenze del potente signore, ed a conservare fede al suo amore. Cecily è il mistero svelato

della società educata. I sensi repressi rompono alla fine gli argini, e si danno alla più completa sfrenatezza „ ecc.

Il lettore del signor Szeliga, al quale il romanzo di Sue è ignoto, crede infallibilmente che Cecily sia la lionessa del ballo che si descrive. Nel romanzo ella è in un reclusorio tedesco mentre si danza a Parigi.

Cecily resta come schiava fedele al medico dei negri, David, perchè ella lo ama “ appassionatamente „ e perchè il suo proprietario, il signor Willis, „ brutalmente „ la desidera. Il suo passaggio ad una vita di sregolatezza è motivato molto semplicissimamente. Trasportata nell'ambiente europeo, ella “ arrossisce „ di essere sposata ad un negro. Dopo che ella è giunta in Germania, ella è ben presto depravata da un cattivo soggetto, e si impone il suo “ sangue indiano „ che, l'ipocrita signor Sue, per amore della *douce morale* e del *doux commerce*, deve caratterizzare per una *perversité naturelle*.

Il mistero di Cecily è il meticcio. Il segreto della sua sensualità è il suo calore tropicale. Parmy nelle sue belle poesie ad Eleonora ha decantato la meticcia. Come essa sia pericolosa a tutti i marinai francesi, lo si può leggere in più di cento descrizioni di viaggi.

“ Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques.... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui énivrant leur victimes de séductions terribles... ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur à ronger „.

Ben lungi dall'esercitare un così magico potere sulla gente annoiata aristocraticamente educata... “ les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tel que Jacques Ferrand „.

E da quando in qua la gente come Jacques Ferrand rappresenta la fine società? Ma la Critica critica doveva costruire Cecily come un momento del processo dell'assoluto mistero.

IV. — Il mistero dell'onestà e della devozione.

“ Il mistero come quello della società colta si trae in verità dall'antitesi nell'interno. Tuttavia il gran mondo ha di nuovo esclusivamente i suoi circoli, nei quali conserva il santuario. Esso è per così dire la cappella per questo Santissimo. Ma per quelli del vestibolo la cappella stessa è il segreto. L'educazione dunque nel suo posto esclusivo è per il popolo l'istessa cosa... che è la rozzezza per le persone educate „.

In verità — tuttavia — di nuovo — per così dire — ma — dunque — sono questi i magici uncini che annodano gli anelli della catena dello sviluppo speculativo. Il signor Szeliga ha fatto penetrare il mistero dalle sfere dei delinquenti nell'*haute volée*. Ora egli deve costruire il segreto che il mondo eminente ha i suoi circoli esclusivi e che i misteri di questi circoli sono misteri per il popolo. Per questa costruzione gli bisogna, oltre che il magico uncinetto già citato, la trasformazione di un circolo in cappella, e la trasformazione d'un mondo non aristocratico nel vestibolo di questa cappella. Ma è di nuovo un mistero per Parigi che tutte le sfere della società borghese formino solo un vestibolo per la cappella dell'*haute volée*.

Il signor Szeliga persegue due scopi. In primo luogo *il* mistero, ch'egli ha incarnato nel circolo esclusivo dell'*haute volée*, deve continuare a determinarsi come " comune bene del mondo ". In secondo luogo deve costruire il notaio Giacomo Ferrand come parte vitale del mistero. Egli prosegue nel modo seguente: " L'educazione non può nè vuole neppure penetrare tutti i ceti e le distinzioni. Non altri che il cristianesimo e la morale sono in grado di fondare l'impero universale su questa terra ".

Per il signor Szeliga è l'educazione, la civilizzazione, identica con l'educazione aristocratica. Egli perciò non può accorgersi che l'industria ed il commercio fondino ben altro impero universale che il cristianesimo e la morale, che la felicità domestica e il benessere cittadino. Ma come arriviamo al notar Giacomo Ferrand? Semplicissimamente!

Il signor Szeliga muta il cristianesimo in una qualità individuale, nella " devozione ", e la morale in un'altra qualità personale " l'onestà ". Egli compendia queste due qualità in un individuo, ch'egli battezza Giacomo Ferrand, perchè Giacomo Ferrand non possiede le due qualità, ma le simula ipocritamente. Giacomo Ferrand è ora il " mistero dell'onestà e della devozione ". Il testamento di Giacomo Ferrand è, all'incontro, il " mistero della apparente devozione e della apparente onestà " e quindi non più quello dell'onestà e della devozione stessa. Se perciò la Critica critica voleva costruire questo testamento come il mistero, essa doveva dichiarare l'onestà e la devozione come il mistero di questo testamento, e non già il testamento come il mistero dell'apparente onestà.

Mentre il notariato parigino in Giacomo Ferrand vide la peggiore pasquinata contro di sè, e sollecitò la censura teatrale perchè questo personaggio fosse allontanato dai *Mystères de Paris* posti in iscena, la Critica critica vede nel medesimo momento in cui " polemizza contro la vaporosità dei concetti " nel notaio parigino non già un notaio parigino, ma la religione e la morale, l'onestà e la devozione. Il processo del notaio Lehon l'avrebbe dovuta illuminare. La posizione che il notaio rappresenta nel romanzo è del tutto connessa con la sua posizione

ufficiale. “ Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés: ils sont les dépositaires de nos secrets „ (Montheil, *Hist. des français des div. Etats*, ecc., t. IX, pag. 39). Il notaio è il confessore mondano. Egli è puritano di professione, e l' “ onorabilità „, dice Shakespeare, “ non è puritana „. Egli è insieme il ruffiano per tutti gli scopi possibili, ed il direttore delle cabale e degl'intrighi borghesi.

Con il notaio Ferrand, tutto il mistero del quale sta nell'ipocrisia e nel notariato, noi, come è evidente, non abbiamo fatto ancora un passo, ma si oda!

“ Essendo l'ipocrisia pel notaio solo oggetto di perfetta coscienza, ma essendo quasi istinto per la signora Roland, fra di loro sta la grande massa di coloro i quali non possono arrivare al mistero e però involontariamente si sentono costretti a pensare che lo potrebbero. Non è dunque la supestizione che conduce altolocati ed umili nella sinistra abitazione del ciarlatano Bradamanti (abate Polidori), no, è la ricerca del mistero per serbarsi giusti dinanzi al mondo „.

“ Altolocati ed umili „ non affluiscono da Polidori per scovrire un dato mistero, che appare giustificato dinanzi a tutto il mondo: “ altolocati e umili „ cercano in lui semplicemente il mistero, il mistero come subbietto assoluto, per potere restar giustificati dinanzi al mondo come se si cercasse per spaccare il legno non un'ascia ma l'istrumento *in abstracto*.

Tutti i misteri che possiede Polidori si limitano ad un rimedio per fare abortire le donne gravide e ad un veleno mortale. — Il signor Szeliga nel suo furore speculativo fa che l'omicida trovi il suo scampo nel veleno di Polidori “ perchè egli non vuole essere un omicida, ma vuole essere stimato, amato ed onorato „ come se in un omicidio si trattasse di stima, di amore, di onore e non del capo! Ma l'omicida critico non si cura della propria testa, ma del mistero.

Ma poichè non tutta la gente fa omicidî ed è gravida contro le leggi di polizia, come Polidori deve mettere ognuno nel possesso desiderato del mistero? Il signor Szeliga scambia il ciarlatano Polidori verosimilmente con lo scienziato Polidorus Virgilius, che visse nel secolo XVII e non ha veramente scoverto alcun mistero, ma sibbene si sforzò di fare di “ comune bene del mondo „ la storia degli scovritori di misteri, degl'inventori (Vedi: Polidori Virgilii, *Liber de rerum inventoribus*. Lugduni, MDCCVI).

Il mistero, l'assoluto mistero, come si stabilisce alla fine pel “ comune bene del mondo „ consiste dunque nel mistero di abortire e di avvelenare. Il mistero non poteva più abilmente diventare di “ comune bene del mondo „ che trasformandosi in misteri, che non sono misteri per nessuno.

V. — Il mistero una burla.

" Ormai il mistero è diventato comune bene, il mistero di tutto il mondo e di ogni individuo. O è mia arte, o mio istinto, o posso comprarlo come una merce comprabile „.

Quale mistero è ora diventato bene comune pel mondo? Il mistero della ingiustizia nello Stato, o il mistero dell'educata società, o il mistero della falsificazione delle merci, o il mistero di fabbricare l'acqua di Colonia, o il mistero della Critica critica? Niente di tutto questo; sibbene il mistero *in abstracto*, la categoria del mistero!

Il signor Szeliga si prefigge di rappresentare i servi e il portinaio Pipelet con la moglie come incarnazione dell'assoluto mistero. Ei vuole costruire il servo ed il portinaio del " mistero „. Come fa ora a precipitar giù dalla categoria pura fino al servo che " spia dietro la porta chiusa „ dal mistero come subbietto assoluto, che troneggia al disopra del tetto nel cielo nuvoloso dell'astrazione, fino al pianterreno, ove è l'alloggio del portinaio?

Dapprima egli fa subire alla categoria del mistero un processo speculativo. Dopo che il mistero, mediante il rimedio per abortire e il mezzo per avvelenare, è diventato bene pubblico del mondo, non è " più la occultezza e l'inaccessibilità stessa, ma che esso si occulta, o ancor meglio — sempre meglio! — che io lo nascondo, che io lo rendo inaccessibile „.

Con questa metamorfosi del mistero assoluto da essere in concetto, dallo stadio obbiettivo, in cui esso è l'occultezza stessa, allo stadio subbiettivo, in cui esso si occulta, o anche meglio, in cui " io „ lo nascondo noi non abbiamo fatto alcun passo innanzi. Al contrario, sembra che la difficoltà si accresca, perchè un mistero nella testa dell'uomo e nel petto umano è più inaccessibile ed occulto che nel fondo del mare. Il signor Szeliga dunque prende a proteggere il suo progresso speculativo immediatamente mediante un progresso empirico.

E' dietro le porte chiuse — udite, udite! — che ormai — ormai! — il mistero è covato, distillato, rimuginato „. Il signor Szeliga ha " ormai „ trasformato l'io speculativo del mistero in una realtà molto empirica, molto legnosa, in una porta.

" Ma con ciò — cioè con le porte chiuse e non con il passaggio dall'essere chiuso al concetto — è anche data la possibilità che io possa origliare, stare ad ascoltare e a spiare „.

Non è punto un " mistero „ scoverto dal signor Szeliga che dinanzi alle porte chiuse si possa origliare. Il proverbio della massa, anzi, presta perfino le orecchie alle pareti. Invece è un mistero del

tutto critico e speculativo che solo " ora „ dopo della discesa all'inferno attraverso i nascondigli dei delinquenti, dopo dell'ascesa al cielo nell'alta società, dopo i miracoli di Polidoro i misteri possano addensarsi dietro le porte chiuse e si possano origliare dinnanzi alle porte chiuse. E' appunto un grande mistero critico che le porte chiuse sono una categorica necessità, tanto per covare, per nascondere e per commettere cose segrete — quanti misteri non sono covati, celati e commessi dietro i boschetti! — quanto per spiarle.

Dopo questo splendido fatto d'arme dialettico il signor Szeliga assurge naturalmente dallo spiare ai motivi dello spiare. Qui egli partecipa il segreto che il piacere del male altrui è il motivo dello spiare. E dal piacere dell'altrui male risale al motivo di esso. " Ognuno vuole essere migliore degli altri — ei dice — perchè egli non tiene soltanto segreta la molla delle sue buone opere, ma cerca di celare assolutamente nell'oscurità impenetrabile le sue opere cattive „. Il periodo doveva invece dire così: Ognuno non solo tiene segreta la molla delle sue buone azioni, ma cerca di celare assolutamente le cattive nella impenetrabile oscurità, perchè vuole essere migliore degli altri „.

Noi saremmo giunti ora dal mistero, che si nasconde, all'io che nasconde; dall'io alle porte chiuse; dalle porte chiuse allo spiare; dallo spiare al motivo dello spiare, la gioia dell'altrui male; dalla gioia dell'altrui male al motivo della gioia dell'altrui male, alla volontà di essere migliore. Ora arriveremo presto anche alla gioia di vedere il servo che indugia dinanzi alle porte chiuse. La generale volontà di esser migliori ci conduce cioè direttamente a questo: che " ognuno ha l'inclinazione di venire a capo dei segreti degli altri „ ed a ciò si connette spontanea la intelligente osservazione: " A questo riguardo, i servi si trovano nelle più favorevoli condizioni „. Se il signor Szeliga avesse letto le memorie tratte dall'archivio di polizia parigina, le memorie di Vidocq, il *Livre noir*, e simili, egli saprebbe che la polizia si trova in condizioni ancora più favorevoli dei " servi che si trovano in favorevolissime condizioni „, che essa si giova dei servi soltanto pei servizi grossolani, che essa non resta davanti la porta mentre i signori sono in *négligé*, ma si avvince al loro corpo nudo sotto le coltri nella forma di *femme galante* o addirittura di moglie. Nell'istesso romanzo di Sue la spia di polizia *Bras rouge* è un puntello principale dello svolgimento.

Ciò che " ormai „ preoccupa il signor Szeliga nei camerieri, è che essi non sono abbastanza " disinteressati „. Questa osservazione critica gli spiana la via al portinaio Pipelet con la sua signora.

" La situazione del portinaio assicura invece l'indipendenza adatta a sfogare, attorno ai segreti della casa, una burla libera, disinteressata, quand'anche crudele e offensiva „.

Innanzi tutto, questa costruzione speculativa del portinaio urta nel grosso inconveniente, che in moltissime case di Parigi il servo ed il portinaio, per una parte dei pigionanti, sono la medesima persona.

Per ciò che riguarda la fantasia critica sulla situazione relativamente disinteressata e indipendente del portinaio, la si può giudicare dai fatti seguenti. Il portinaio parigino è il rappresentante e la spia del padrone di casa. Egli il più delle volte non è stipendiato dal proprietario ma dal pigionale. A cagione di questa sua posizione precaria, congiunge spesso l'ufficio di commissionario col suo impiego officiale. Durante il terrorismo, il periodo imperiale e la restaurazione, il portinaio era l'agente principale della polizia segreta. Così, ad esempio, il generale Foy era sorvegliato dal suo portinaio, il quale passava le lettere dirette a lui a leggere ad un agente di polizia, che si tratteneva nelle vicinanze (Vedi Froment, *La police dévoilée*). " Portinaio „ e " speziale „ sono perciò due nomi d'insulto, e l'istesso portinaio vuole essere chiamato " *concierge* „.

Eugenio Sue è così lontano dal descrivere la signora Pipelet come " disinteressata „ e innocente, che essa piuttosto inganna Rodolfo ben presto in una cambiale; che ella gli raccomanda la fraudolenta pegnoratrice la quale abita nella sua casa; che ella gli descrive la Rigoletta come una conoscenza la quale può essere gradita; che ella fa arrabbiare il comandante perchè paga male, e perchè lesina con lei — nella sua ira lo chiama: *Commandant des deux liards — ça t'apprendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage* — perchè egli ha la *petitesse* di tener d'occhio la sua legna, ecc. Ella stessa partecipa il motivo del proprio contegno " indipendente „. Il comandante paga soltanto 12 franchi al mese.

Pel signor Szeliga l' " Anastasia Pipelet deve in certo qual modo aprire la piccola guerra contro il mistero „.

Per Eugenio Sue, Anastasia Pipelet rappresenta la portinaia parigina. Egli vuole " drammatizzare il portinaio disegnato maestrevolmente dal signor Enrico Monnier „. Ma il signor Szeliga deve fare d'una delle qualità della signora Pipelet, la *médisance*, una sostanza a parte, e dopo ciò mutare la signora Pipelet nella rappresentante di questa sostanza.

" L'uomo — prosegue il signor Szeliga — il portiere Alfredo Pipelet, le sta a lato con minor fortuna „. Per confortarlo di questa sua sfortuna, il signor Szeliga lo muta parimenti in una allegoria. Egli rappresenta il lato " obbiettivo „ del mistero, il " mistero come burla „. " Il mistero al quale egli soggiace è una burla, un tiro che gli vien giuocato „. Già, nella sua infinita misericordia la divina Dialettica muta l' " uomo sfortunato, vecchio, infantile „ in un " uomo forte „, nel

senso metafisico, rappresentando egli un momento importantissimo, fortunatissimo e decisivissimo nel processo del mistero assoluto. La vittoria su Pipelet è " la sconfitta più definitiva del mistero ,,. " Un uomo più giudizioso, più ardito, non si lascierà ingannare dalla farsa ,,.

VI. — Tortorella d'India (Rigoletta).

" Un passo ancora resta da fare. Il mistero per sua propria conseguenza, come abbiamo veduto in Pipelet e con Cabrion, spinto ad avvilirsi fino alla pura farsa. Ciò dipende ancora solamente da ciò, che l'individuo non si presta più a giuocare la stupida commedia. Tortorella d'India fa questo passo nel modo più disinvolto del mondo ,,.

Ognuno può nello spazio di due minuti imparare a penetrare il mistero di questa farsa speculativa ed anche ad applicarla.

Ne vogliamo dare un piccolo saggio.

Problema: Tu devi costruirmi come l'uomo diventa signore sulle bestie.

Soluzione speculativa: Sia data una mezza dozzina di animali, come il leone, il pescecane, il serpe, il toro, il cavallo ed il botolo. Astraiti da questi sei animali la categoria: animale. Rappresentati l'animale come un essere autonomo. Considera il leone, il pescecane, il serpe, ecc., come travestimenti, come incarnazioni dell'*animale.* Come tu hai mutato la tua immaginazione, l'animale della tua astrazione, in un essere reale, così muta ora l'animale reale in un essere d'astrazione, della tua immaginazione. Tu vedi che l'animale, che nel leone sbrana l'uomo, nel pescecane lo inghiotte, nel serpente l'avvelena, nel toro gli salta addosso per cozzarlo con le corna e nel cavallo gli tira calci, nella sua esistenza di botolo gli abbaia contro, soltanto, e muta la lotta contro l'uomo in una pura finta battaglia. L'animale, per sua propria conseguenza, come abbiamo veduto nel botolo, è stato spinto ad avvilirsi fino alla pura farsa. Se ora un fanciullo, oppure un uomo puerile, scappa dinanzi al botolo, questo dipende solo da ciò, che l'individuo non si presta più a recitare la sciocca commedia. L'individuo X fa questo passo nella maniera più disinvolta del mondo, facendo agire il suo bastone contro il botolo. Tu vedi come l'*uomo*, mediante l'individuo X e il botolo è diventato signore sull'animale, e perciò anche sugli animali, ed egli nell'animale come botolo ha debellato il leone come animale.

In modo simigliante la " Tortorella d'India ,, del signor Szeliga, per l'intermedio di Pipelet e di Cabrion, trionfa del mistero dell'odierno stato mondiale. C'è di più! Ella stessa è una realizzazione della categoria: il mistero.

" Ella non si è ancora resa conscia del suo alto valore morale, perciò è essa stessa ancora mistero ,,.

Il mistero della Rigoletta non speculativa Eugenio Sue lo fa manifestare da Murph. Ella è *une fort jolie grisette.* Eugenio Sue ha descritto in lei il carattere amabile, umano, della *grisette* parigina. Soltanto egli dovette a sua volta, per devozione dinanzi alla borghesia e per una fisima tutta personale, idealizzare moralmente la *grisette.* Egli doveva raddolcire l'acuzie alla sua situazione sociale ed al suo carattere, cioè alla sua noncuranza per la forma del matrimonio, ai suoi ingenui rapporti con lo studente o con l'operaio. Sotto questo rispetto appunto ella forma un contrasto veramente umano con l'ipocrita, gretta ed egoistica moglie del borghese, con tutta la sfera della borghesia, cioè con la sfera officiale.

VII. — Lo stato mondiale dei Misteri di Parigi.

" Questo mondo dei misteri è ora lo stato generale mondiale, nel quale si sposta l'azione individuale dei misteri di Parigi „. Il signor Szeliga " mentre „ " passa „ alla " riproduzione filosofica dell'epico avvenimento „, deve ancora " compendiare in un quadro generale i tratti particolari, tracciati nelle pagine precedenti „.

Deve considerarsi come una vera confessione, come la rivelazione del suo mistero critico che il signor Szeliga dica che egli vuol passare alla " riproduzione filosofica „ dell'epico avvenimento. Egli ha fin qui " riprodotto filosoficamente „ lo stato mondiale.

Il signor Szeliga continua nella sua confessione. " Dalla sua rappresentazione risulta che i singoli misteri trattati non hanno il loro valore per sè, separato ciascuno dall'altro, che non sono punto delle grandiose novità clamorose, ma che il loro valore consiste in ciò, che essi formano in se stessi un nesso organicamente articolato, la cui totalità costituisce il mistero „.

Nel suo umor sincero il signor Szeliga va anche più oltre. Egli confessa che la " successione speculativa „ non è la vera successione dei *Mystères de Paris.*

" Vero è che i misteri nel nostro Epos non si presentano in questa serie (a prezzi di costo?) conscia di se medesima. Ma noi non abbiamo neppure a che fare con l'organismo logico e libero steso dinanzi agli occhi della Critica, ma con una esistenza vegetale misteriosa „.

Noi saltiamo la sintesi del signor Szeliga e passiamo subito al punto che forma il " passaggio „. Noi abbiamo appreso in Pipelet l' " auto-burla del mistero „. " Nella burla di se stesso il mistero fa giustizia di se stesso „. Con questo, i misteri, annientando se stessi nella loro ultima conseguenza, chiamano ogni carattere vigoroso a un'inda-

gine indipendente di esse. “ Rodolfo, principe di Gerolstein, l'uomo della “ critica pura „ è chiamato a questa indagine ed allo “ scovrimento dei misteri „.

Sebbene noi ci occuperemo di Rodolfo e delle sue gesta solo più tardi — quando avremo perduto di vista per qualche tempo il signor Szeliga — si può prevedere almeno questo, e può in certo modo esser presagito dal lettore, anzi supposto, in maniera vaga, che noi invece della misteriosa vita vegetativa che egli occupa nella critica *Gazzetta della letteratura*, faremo al contrario di lui “ un membro logico, visibile, libero „ nell' “ organismo della Critica critica „.

SESTO CAPITOLO.

La Critica assoluta, ossia la Critica come signor Bruno.

I. — Prima campagna della Critica assoluta.

a) Lo “ Spirito „ e la “ Massa „.

Fin qui la Critica critica parve più o meno occupata alla elaborazione critica degli oggetti più svariati della massa. Ora la troviamo occupata attorno all'oggetto assolutamente critico, cioè attorno a se stessa. Essa fin qui attinse la sua relativa gloria dall'abbassamento, dalla confutazione e dalla trasformazione critica degli oggetti e delle persone della massa. Ora essa attinge la sua gloria assoluta dall'abbassamento critico e dalla confutazione e trasformazione critica della massa in generale. Alla critica relativa stavan di fronte limitazioni relative. Alla critica assoluta sta di fronte la limitazione assoluta, la barriera della massa, la massa come barriera. La critica relativa, nella sua antitesi a determinate limitazioni, era anche necessariamente individuo limitato. La critica assoluta in antitesi alla generale limitazione, alla pura e semplice limitazione, è necessariamente individuo assoluto. Come gli svariati oggetti e le svariate persone della massa sono mescolati nella impura poltiglia della “ massa „ così la critica ancora apparentemente oggettiva e personale si è mutata nella “ critica pura „. Fin qui la critica parve più o meno una qualità degli individui critici, Reichardt, Edgardo, Faucher, ecc. Ora è essa subbietto, e il signor Bruno la sua incarnazione.

Fin qui la qualità di massa parve più o meno la qualità degli oggetti e delle persone criticate; ora gli oggetti e le persone sono mutati in “ massa „ e la “ massa „ in oggetti e persone. Fin qui tutti i rapporti critici si sono risoluti nel rapporto della critica sapienza assoluta all'assoluta ignoranza della massa. Questo rapporto fondamentale appare come il senso, la tendenza, la parola risolutiva delle gesta e delle battaglie critiche.

Conforme al suo carattere assoluto la Critica pura manifesterà subito al suo presentarsi il differenziativo "motto caratteristico,, ma non dovrà ciò non ostante come spirito assoluto subire un processo dialettico. Non prima della fine del suo movimento celeste sarà realizzato veramente il suo concetto originario (Vedi Hegel, *Enciclopedia*). "Ancora pochi mesi addietro — annunzia la critica assoluta — la massa si credeva gigantescamente forte e destinata ad un dominio mondiale, la cui prossimità essa credeva di potere contare sulle dita,,.

Il signor Bruno Bauer nella "buona causa della libertà,, (s'intende, della sua "propria,, causa) nella "Quistione degli ebrei,,, ecc., era proprio lui che contava sulle dita la prossimità del dominio del mondo che si veniva avvicinando, benchè non fosse in grado di dare esattamente la data. Nel registro dei peccati della massa egli grava la massa dei suoi propri peccati.

"La massa si credeva in possesso di tante verità, le quali si intendevano da se stesse,,. "Ma una verità non si possiede perfettamente se non... quando la si sia conseguita mercè la sua dimostrazione,,.

La verità è pel signor Bauer, come per Hegel, un *automaton* che si dimostra da se stesso. L'uomo deve seguirla. Come per Hegel, il risultato dello sviluppo reale non è altro che la verità dimostrata, cioè la verità assurta ad autocoscienza. La critica assoluta può perciò domandare con i teologhi più corti di mente: "A che sarebbe la storia, se essa non avesse appunto per suo còmpito di dimostrare la più semplice di tutte le verità (come il movimento della terra attorno al sole)?,,.

Come secondo i teleologi più antichi le piante esistono affinchè siano mangiate dagli animali, e gli animali esistono affinchè sieno mangiati dagli uomini, così la storia esiste affinchè possa servire all'atto di consumazione del cibo teoretico, alla dimostrazione. L'uomo esiste affinchè esista la storia, e la storia esiste perchè con essa si abbia la dimostrazione della verità. In questa forma critica resa triviale si ripete la sapienza speculativa che l'uomo, che la storia esistono solo affinchè la verità arrivi all'auto-coscienza.

La storia diventa perciò, come la verità, una persona a parte, un subbietto metafisico di cui gli uomini reali sono meri sostegni. La critica assoluta si serve perciò delle frasi: "*La* storia non si lascia burlare; *la* storia ha adoperato tutti i suoi maggiori sforzi; *la* storia si è occupata; a che sarebbe la storia? *la* storia ci offre la esplicita dimostrazione; *la* storia mette verità sul tappeto „ ecc.

Se secondo l'affermazione della critica assoluta fin qui hanno occupato la storia solamente un paio di tali verità — le più semplici di tutte — le quali alla fine s'intendono da sè, questa penuria, a cui

essa riduce tutte le esperienze umane fino a questo momento, dimostra in primo luogo soltanto la sua propria penuria. Dal punto di vista non critico, la storia piuttosto ha per risultato che la più complessa verità, la quintessenza d'ogni verità, gli uomini, insomma, s'intendono da sè.

" Ma verità — dimostra inoltre la critica assoluta — le quali alla massa sembrano essere tanto luminosamente chiare che s'intendono *a priori* (" von vorn herein ,,) da se stesse..... che essa ritiene superflua la dimostrazione, non meritano che la storia offra ancora espressamente la loro dimostrazione; esse non formano affatto parte del problema, della cui soluzione si occupa la storia ,,.

Nel santo zelo contro la massa, la critica assoluta le fa le più eleganti adulazioni. Se una verità è chiara come il sole, perchè *pare* chiara come il sole alla massa, se la storia si comporta con la verità secondo il parere della massa, il giudizio della massa è dunque assoluto, infallibile, è la legge della storia, la quale dimostra soltanto ciò che alla massa non sembra chiaro come il sole, ma sembra perciò bisognevole di dimostrazione. La massa dunque prescrive alla storia il suo " còmpito „ e la sua " occupazione „.

La critica assoluta parla di " verità che s'intendono *a priori* da se stesse ,,. Nella sua ingenuità critica inventa essa un " *a priori* ,, assoluto ed una " massa ,, astratta, immutevole. L' " *a priori* ,, della massa del XVI secolo e l' " *a priori* „ della massa del XIX secolo sono dinanzi agli occhi della critica così poco diversi come questa massa stessa. La caratteristica appunto d'una verità vera diventata evidente, che s'intende da se stessa, è ch'essa " s'intende da sè *a priori* ,,. La polemica della critica assoluta contro le verità le quali s'intendono *a priori* da sè stesse, è la polemica contro le verità che in sostanza s'intendono da sè stesse.

Una verità che s'intenda da sè ha perduto, per la critica assoluta come per la divina dialettica, il suo sale, il suo senso, il suo valore. E' diventata insipida come acqua guasta. La critica assoluta dimostra perciò da un lato tutto ciò che s'intende da se stesso, ed inoltre molte cose che hanno la fortuna di essere irragionevoli, non si spiegheranno perciò mai da se stesse. D'altra parte, tutto ciò che ha bisogno di uno svolgimento s'intende da se stesso. Perchè? Perchè nei problemi reali s'intende da sè che non s'intendono da sè.

Giacchè la verità, come la storia, è un etereo subbietto staccato dalla massa materiale, essa non si indirizza agli uomini empirici, ma al " più intimo dell'anima ,, ; afferra, per averne " veritiera esperienza „, l'uomo, non pel suo grossolano corpo che abita forse nelle profondità d'una cantina inglese o nelle altitudini d'una soffitta francese, ma " attra-

versa „ “ da cima a fondo „ le sue budella idealistiche. La critica assoluta rilascia invero alla massa il certificato che essa fin qui sia stata toccata a sua maniera, cioè superficialmente, dalle verità, che la storia veniva così clementemente “ ponendo sul tappeto „, ma insieme profetizza che il rapporto della massa col progresso storico si trasformerà completamente. Il senso riposto di questa profezia critica non tarderà a farcisi “ chiaro come il sole „.

“ Tutte le grandi azioni della storia fin qui esistita — noi apprendiamo — erano errate *a priori* e senza una concatenata successione, perchè la massa si era interessata ed entusiasmata per esse; — ossia esse dovettero riuscire a un fine miserevole perchè la Idea, della quale in esse si trattava, era di tale specie che si accontentava di un'opinione superficiale, onde potè contare anche sul plauso della massa „. Sembra che un'opinione, che sia sufficiente per un'Idea, cioè corrisponda ad un'Idea, cessa di essere superficiale. Il signor Bruno rileva solo in apparenza un rapporto tra l'idea e la sua appercezione, come solo in apparenza rileva un rapporto dell'azione storica sbagliata alla massa. Se dunque la critica assoluta condanna una qualcosa come “ superficiale „ questo qualcosa è semplicemente la storia fin'ora esistita, le cui azioni e le cui idee erano le azioni e le idee della massa. Essa rigetta la storia della massa, al cui posto (si vegga il signor Giulio Faucher sulle questioni del giorno inglesi) essa sostituirà la storia critica. Secondo la storia non critica, fin qui esistita, cioè non concepita nel senso della critica assoluta, si è ben lungi dal distinguere fino a che punto la massa si “ interessi „ per degli scopi, e fino a che punto si “ entusiasmi „ per essi. L'Idea fece sempre una brutta figura, in quanto era distinta dall' “ interesse „. E' d'altronde facile concepire che ogni interesse della massa, che viene a mescolarsi nella storia, appena viene alla ribalta mondiale, esorbita molto al di là dei suoi limiti effettivi nell' “ Idea „ o nella “ rappresentazione „ e si confonde semplicemente con l'interesse umano. Questa illusione forma ciò che Fourier chiama il tono di ciascun'epoca storica. L'interesse della borghesia del 1879, ben lungi dall'essere “ *perduto* „ (verfehlt), ha tutto “ guadagnato „ ed ha avuto il più “ impressionante successo „, per quanto il “ pathos „ sia sfumato e siano appassiti i fiori “ entusiastici „, coi quali questo interesse inghirlandò la sua culla.

Questo interesse era così potente che trionfò completamente della penna di un Marat, della ghigliottina dei terroristi, della spada di Napoleone, come del Crocifisso e del puro sangue dei Borboni.

La rivoluzione è “ perduta „ soltanto per la massa, che nella “ idea „ politica non possedeva l'idea del suo effettivo “ interesse „, il cui vero principio vitale non coincideva quindi col principio vitale della

rivoluzione, le cui effettive condizioni di emancipazione sono essenzialmente diverse dalle condizioni in seno alle quali la borghesia potè emancipare se stessa e la società. Perciò la rivoluzione, la quale può rappresentare tutte le grandi " azioni „ storiche, è fallita, ma è fallita perchè la massa in seno alle cui condizioni vitali essa essenzialmente si fermò, era una massa esclusiva, limitata, che non abbracciava la totalità. Non (fallì) perchè la massa si " entusiasmava „ ed " interessava „ per la rivoluzione, ma perchè la parte più numerosa della massa diversa dalla borghesia non vedeva nel principio della rivoluzione il suo vero interesse, non il suo peculiare principio rivoluzionario, ma soltanto un'idea e perciò soltanto un oggetto di entusiasmo momentaneo e di una sollevazione soltanto apparente.

Con la profondità dell'azione storica aumenterà perciò l'estensione della massa della quale essa è azione. Nella storia critica, secondo la quale nelle azioni storiche non si tratta di masse che agiscono, non dell'avvenimento empirico, nè dell'interesse empirico di questo avvenimento, ma " in loro „ piuttosto " si tratta di un'idea „, le cose debbono avvenire diversamente. Nella massa, essa c'insegna, non altrove, come credono i suoi oratori liberali più precoci, è da ricercarsi il vero nemico dello " spirito „.

I nemici del progresso oltre la massa sono appunto i prodotti obbiettivatisi, dotati di vita propria, dell'abbassamento, dell'auto-macerazione, dell'auto-spossessarsi della massa. La massa si rivolge quindi contro i propri vizi col rivolgersi contro i prodotti — esistenti come cose per sè stanti — del proprio abbassamento, come l'uomo col rivolgersi contro l'esistenza di Dio si rivolge contro la propria religiosità. Ma siccome quei pratici *spossessamenti* di se stessa da parte della massa esistono nel mondo reale in una maniera esteriore, essa li deve ugualmente combattere in una maniera esteriore. Essa non deve affatto ritenere questi prodotti del suo auto-spossessarsi per fantasmagorie ideali, per pure estraniazioni dell'autocoscienza, e volere annientare l'alienazione materiale per mezzo d'una azione spiritualistica puramente interiore. Già il giornale di Loustalot dell'anno 1789 portava il motto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parceque nous sommes à genoux
Levons nous!

Ma per alzarsi non basta alzarsi col pensiero e lasciar pendere sulla testa vera e sensibile il giogo vero e sensibile che non si può scuotere a forza di speculazioni ideali. Ma la critica ha per lo meno imparato dalla Fenomenologia hegeliana l'arte di trasformare delle catene reali, obiettive, esistenti all'infuori di me, in catene puramente ideali, pura-

mente soggettive, puramente esistenti in me, e di trasformare quindi tutte le lotte esteriori in pure lotte d'idee.

Questa trasformazione critica fonda l'armonia prestabilita della Critica critica e della censura. Dal punto di vista critico la lotta dello scrittore contro il censore non è la lotta di " un uomo contro un uomo ". Il censore, al contrario, non è altro che il mio proprio tatto, personificato per me dalla polizia previdente, il mio proprio tatto, che è in lotta con la mia mancanza di tatto e mancanza di critica. La lotta dello scrittore col censore è soltanto apparente: soltanto per il cattivo sensualismo, qualche cosa di diverso dalla lotta interna dello scrittore con se stesso. Il censore, in quanto esso è un birro di polizia effettivamente ed individualmente da me diverso, che maltratta il mio prodotto spirituale secondo una misura esteriore, estranea all'oggetto, è una immaginazione puramente della massa, una tela di ragno del cervello non critico. Se le tesi di Feuerbach per la riforma della filosofia vennero esiliate dalla censura, la colpa non fu della barbarie ufficiale della censura, ma della incoltura delle tesi di Feuerbach. La critica pura non intorbidata dalla massa e di materia possiede anche nel censore una forma pura, eterea, divisa da ogni realtà di massa.

La critica assoluta ha dichiarato la massa come il vero nemico dello spirito. Essa analizza questo più davvicino: " Lo spirito sa ora dove ha da cercare il suo unico avversario, nelle frasi, nelle volontarie illusioni e nella mancanza di nerbo della massa ".

La critica assoluta parte dal domma della giustificata esistenza assoluta dello " spirito ". Essa parte inoltre dal domma dell'esistenza ultramondana dello spirito, cioè della sua esistenza fuori della massa dell'umanità. Essa finalmente trasforma da una parte *lo* spirito, *il* progresso, dall'altra parte *la* massa, in esseri fissi, in concetti, e quindi li riferisce uno all'altro come estremi fissi dati come tali. Non viene in mente alla critica assoluta di analizzare *lo* " spirito " stesso, di indagare se la " frase ", la " illusione ", la " mancanza di nerbo " non siano fondate nella sua stessa natura spiritualistica, nelle sue avventate pretensioni. Egli piuttosto è assoluto, ma nello stesso tempo si trasforma disgraziatamente di continuo in mancanza di spirito; i suoi conti sono fatti di continuo senza l'oste. Egli deve perciò avere di necessità un avversario che intriga contro di lui. La massa è questo avversario.

Lo stesso si dica del " progresso ". A malgrado delle pretensioni " del progresso ", vi sono continui regressi ed involuzioni. La critica assoluta, assai lontana dal supporre che la categoria del progresso è totalmente priva di contenuto ed astratta, è al contrario così intelligente da riconoscere " il progresso " come assoluto, per potere, a spiegazione del regresso, supporre un " avversario personale " del progresso:

la massa. Poichè " la massa „ è null'altro che l'antitesi *dello* " spirito „, *del* " progresso „, della " critica „, essa non può essere determinata se non da questa antitesi immaginaria, ed all'infuori di questa antitesi la critica non sa dire del senso e della esistenza della massa che queste parole prive di senso, perchè affatto indeterminate: " La massa, in quel senso nel quale la parola abbraccia anche il così detto mondo colto „. Un " anche „, un " così detto „ basta per una definizione critica. *La* massa è perciò differente dalle vere masse ed esiste come *la* massa soltanto per *la* critica.

Tutti gli scrittori comunisti e socialisti partirono dall'osservazione da una parte che anche le azioni gloriose più favorevoli sembrano restare senza risultati brillanti, e terminare in trivialità, dall'altra che tutti i progressi dello spirito furono fin'ora progressi contro la massa dell'umanità, la quale venne cacciata in una situazione sempre più disumana. Essi dichiararono perciò (vedi Fourier) " il progresso „ come una frase insufficiente ed astratta: essi supposero (vedi fra altri Owen) un vizio fondamentale del mondo civilizzato; essi sottoposero perciò le vere basi della società odierna ad una critica profondamente corrosiva. A questa critica comunistica corrispose subito praticamente il movimento delle grande massa, in opposizione alla quale aveva avuto luogo lo sviluppo storico antecedente. Bisogna avere imparato a conoscere lo studio, la sete di sapere, l'energia morale, l'istinto instancabile di perfezione degli operai francesi ed inglesi per potersi formare una idea della nobiltà umana di questo movimento.

Come è ora infinitamente intelligente la critica assoluta, la quale riguardo a questi avvenimenti intellettuali e pratici concepisce unilateralmente soltanto un lato del rapporto, il continuo naufragio dello spirito, e cerca nella sua collera per questo fatto ancora un avversario *dello* " spirito „ che essa trova *nella* " massa „! Al postutto questa grande scoverta critica si riduce ad una tautologia. Secondo il suo modo di vedere lo spirito ebbe fin'ora una barriera, un ostacolo cioè un avversario, *perchè* esso aveva un avversario. Chi è ora l'avversario dello spirito? L'assenza dello spirito. Vale a dire la massa è determinata soltanto come " l'antitesi dello spirito „, come l'assenza dello spirito e come le più precise determinazioni di assenza dello spirito, come " indolenza „, " superficialità „, " appagamento di se stessa „. Quale profonda superiorità sugli scrittori comunisti di non avere seguìto l'assenza dello spirito, l'indolenza, la superficialità, l'appagamento di se stesso, nei loro focolari, ma di averli condannati in sermoni dal pulpito e di averli scoperti come antitesi dello spirito del progresso! Se queste qualità vengono spiegate come qualità della massa, considerata come un soggetto ancora da loro differente, questa differenza non è che una

pseudo-differenza “ critica „. Soltanto apparentemente la critica assoluta possiede oltre le qualità astratte dell'assenza dello spirito, dell'indolenza, ecc., anche un soggetto determinato, concreto, perchè la massa nella concezione critica non è altro che quelle proprietà astratte, è un'altra parola per denotarle, è una loro fantastica personificazione.

Il rapporto fra “ spirito e massa „ ha frattanto un senso ascoso che nel corso delle dimostrazioni si scovrirà completamente. Noi qui lo accenniamo soltanto. Quel rapporto scoperto dal signor Bruno non è infatti esso stesso altra cosa che il compimento della concezione storica hegeliana criticamente in caricatura, la quale alla sua volta non è altro che l'espressione speculativa del domma cristiano-germanico dell'antitesi fra spirito e materia, fra Dio e l'universo. Quest'antitesi è essa stossa espressa in seno alla storia, in seno alla società umana istessa in tal maniera che pochi individui eletti stanno di fronte come spirito attivo alla restante umanità come massa priva di spirito, come materia.

La concezione storica di Hegel presuppone uno spirito astratto o assoluto, che si sviluppa in guisa che l'umanità è soltanto una massa, che lo regge con minore o maggiore coscienza. In seno alla storia empirica, exoterica, egli lascia perciò svolgersi una storia speculativa esoterica. La storia dell'umanità si trasforma nella storia dello spirito astratto dell'umanità che è al di là dell'uomo reale.

Parallelamente a questa dottrina hegeliana si sviluppava in Francia l'insegnamento dei dottrinari, i quali proclamarono la sovranità della ragione in opposizione alla sovranità del popolo, per escludere la massa e governare da soli.

Ciò è logico. Se l'attività dell'umanità reale non è altro che l'attività di una massa di individui umani, la generalità astratta, la ragione, lo spirito deve, al contrario, possedere un'espressione astratta, esaurita in pochi individui. Dipende poi dalla posizione e dall'immaginazione d'ogni individuo se esso si vuol dare la veste di rappresentante dello spirito.

Già presso Hegel lo spirito assoluto della storia ha nella massa il suo materiale, e la sua espressione adeguata l'ha soltanto nella filosofia. Il filosofo frattanto appare soltanto come l'organo in cui lo spirito assoluto, che fa la storia, viene posteriormente a conoscenza di sè, a movimento finito. A questa posteriore coscienza del filosofo si riduce la sua parte nella storia, poichè il vero movimento è compiuto dallo spirito assoluto in maniera incosciente. Il filosofo perciò arriva *post festum*.

Hegel si rende colpevole d'una duplice inconseguenza, una volta quando egli dichiara la filosofia come l'esistenza dello spirito assoluto, e nello stesso tempo rifugge dal dichiarare il reale individuo filosofico

per lo spirito assoluto; e poi col far fare allo spirito assoluto, come spirito assoluto, soltanto apparentemente la storia. Vale a dire, dal momento che lo spirito assoluto viene nel filosofo alla coscienza di sè come spirito universale creatore, soltanto *post festum*, la sua fabbricazione della storia esiste soltanto nella coscienza, nell'opinione e nell'immaginazione del filosofo, soltanto nella immaginazione speculativa. Il signor Bruno supera l'inconseguenza di Hegel.

Una volta egli dichiara la critica per lo spirito assoluto e se stesso per la critica. Come l'elemento della critica è esiliato dalla massa, così l'elemento della massa è esiliato dalla critica. La critica si sa perciò incarnata non nella massa, ma in un piccolo gruppo di uomini eletti, nel signor Bauer e nei suoi discepoli.

Il signor Bruno supera inoltre l'altra inconseguenza di Hegel col non fare più la storia come lo spirito di Hegel *post festum* nella fantasia, ma col fare con coscienza la parte di spirito universale, in opposizione alla massa del rimanente dell'umanità e col porsi di fronte a lei in un rapporto attuale drammatico e coll'inventare e perfezionare la storia a disegno e con matura riflessione.

Da una parte sta la massa come l'elemento passivo, mancante di spirito, mancante di storia, elemento materiale della storia; dall'altra parte sta lo spirito, la critica, il signor Bruno e compagni, come l'elemento attivo dal quale parte ogni azione storica. L'atto di trasformazione della società si riduce all'attività cerebrale della Critica critica.

Sì, il rapporto della critica, e quindi anche della critica incarnata nel signor Bruno e compagnia, con la massa, è in verità l'unico rapporto storico del presente. Al movimento reciproco di questi due lati si riduce l'intera storia moderna. Tutte le antitesi si sono risolute in questa antitesi critica.

La Critica critica, che si obbiettivizza soltanto nella sua antitesi della massa, della stupidità, deve perciò di continuo crearsi quest'antitesi, e i signori Faucher, Edgardo e Szeliga hanno dato prove sufficienti della virtuosità ch'essa possiede nella sua specialità, nell'istupidimento, a mo' di massa, delle persone e delle cose.

Accompagniamo perciò la critica assoluta nelle sue campagne contro la massa.

b) La questione degli Ebrei N. 1. Come si pone la questione.

Lo spirito in antitesi alla massa si comporta subito criticamente, considerando come assoluta la sua opera singolarmente meschina, la questione degli Ebrei di Bruno Bauer, e considerando soltanto gli avversari di essa come peccatori. Nella replica N. 1 agli attacchi mossi

a questo scritto, egli non tradisce alcun sospetto dei suoi difetti, anzi egli assevera inoltre di avere dimostrato ampiamente il " vero „, " generale „ significato della questione degli Ebrei. Nelle repliche ulteriori lo vedremo costretto a confessare la sua " svista „.

" L'accoglienza che il mio lavoro ha trovato è il principio della prova che proprio coloro che fin qui hanno parlato di libertà, e tuttora se ne fanno difensori, debbono ribellarsi più d'ogni altra cosa contro lo spirito: e la difesa che io qui le dedicherò porgerà la prova ulteriore di quanto siano spensierati gli oratori della massa, i quali sanno fare miracoli al segno da marciare per l'emancipazione e per il dogma dei " diritti dell'uomo „.

La massa deve necessariamente incominciare, in occasione di uno scritto della critica assoluta, a dimostrare la sua antitesi allo spirito, poichè la sua esistenza è addirittura condizionata e giustificata dalla antitesi alla critica assoluta.

La polemica di alcuni ebrei liberali e razionalisti contro la questione degli Ebrei del signor Bruno ha naturalmente un ben altro significato critico di quello che abbia la polemica, degna della massa, dei liberali contro la filosofia e dei razionalisti contro Strauss. Di quale originalità sia del resto il passaggio sopra citato si può ricavare dal seguente passo di Hegel: " La particolare forma della cattiva conoscenza, che si fa manifesta nella specie di eloquenza della quale si pavoneggia quella (la liberale) superficialità, può farsi notare qui accanto, e innanzi tutto in ciò: che essa, là dove è più povera di spirito, ivi parla di più dello spirito, dove è più mortificata e più noiosa ivi ha in bocca la parola " vita „, ecc.

Per ciò che riguarda i diritti dell'uomo è stato dimostrato al signor Bruno (nella " Questione degli Ebrei „, *Annali franco-tedeschi*) che non già gli oratori della massa, ma piuttosto " egli medesimo „ ne aveva misconosciuto e dogmaticamente trattata male la essenza. Di fronte alla sua scoverta che i diritti umani non sono " innati „, una scoverta che in Inghilterra è stata scoverta da più di 40 anni infinite volte, l'affermazione di Fourier che pescare, cacciare sono diritti conseguenti all'uomo, deve chiamarsi geniale.

Diamo soltanto alcuni esempi della lotta del signor Bruno con Philippson, Hirsch, ecc. Anche questi tristi avversari non soccomberanno alla critica assoluta. Il signor Philippson non dice affatto, come afferma la critica assoluta, una insulsaggine quando la rimprovera così: " Bauer concepisce uno Stato di natura particolare.... un ideale filosofico di uno Stato „. Il signor Bruno, che confondeva lo Stato con l'umanità, i diritti umani con l'uomo, la emancipazione politica con quella umana, a più forte ragione doveva, se non concepire, per lo meno immaginarsi

uno Stato di natura speciale, un ideale filosofico di uno Stato. “ Il declamatore (signor Hirsch) invece di scrivere il suo faticoso articolo, avrebbe dovuto, a preferenza, confutare la mia dimostrazione che lo Stato cristiano.... poichè il suo principio vitale è una religione stabilita, non può permettere agli aderenti di un'altra determinata religione nessuna perfetta uguaglianza con le sue condizioni „.

Se il declamatore Hirsch avesse realmente confutato la dimostrazione del signor Bruno, e, come è infatti stato fatto negli *Annali franco-tedeschi*, avesse dimostrato che lo Stato di classe e del cristianesimo esclusivo non è soltanto lo Stato imperfetto, ma specialmente è lo Stato cristiano imperfetto, allora il signor Bruno avrebbe risposto, come appunto a quella refutazione rispose: “ I rimproveri a tal proposito sono senza importanza „. Contro la proposizione del signor Bruno: “ Gli Ebrei comprimendo le molle della storia ne hanno suscitato lo scatto „ il signor Hirsch giustissimamente ricorda: “ Essi così dovettero essere pur qualche cosa nella formazione della storia, e quando Bauer ne convenisse, avrebbe torto di affermare altrove che essi non abbiano portato nessun contributo alla civiltà dei tempi moderni „. Il signor Bruno risponde: “ Una spina nell'occhio è anche qualche cosa, ma contribuirà perciò stesso allo sviluppo della mia fisonomia? „. Una spina che — come il giudaismo nel mondo cristiano — mi si conficcasse nell'occhio fin dal momento della nascita, e vi restasse conficcata, crescendo e formandosi con esso, non è una spina ordinaria, ma una spina meravigliosa, che appartiene al mio occhio, che deve perfino contribuire ad uno sviluppo originalissimo della mia fisonomia. La “ spina „ critica non infilza dunque il declamatorio Hirsch. Del resto nella critica sopra citata è stata spiegata al signor Bruno l'importanza del giudaismo per “ la civiltà dei tempi moderni „.

Il sentimento teologico della critica assoluta si sente offeso dalle affermazioni di un deputato renano del Landtag “ che gli Ebrei sono bislacchi secondo il loro modo ebraico e non secondo il nostro modo così detto cristiano „, fino al punto da richiamarlo al regolamento, sebbene in ritardo, per avere usato questo argomento.

All'affermazione d'un altro deputato: “ Il pareggiamento civile degli Ebrei può aver luogo soltanto là dove il giudaismo stesso non esiste più „, il signor Bruno osserva: “ Giusto! ma giusto sol quando non sfugga alla critica l'altra osservazione, che io ho fatta valere nel mio scritto, che cioè anche il cristianesimo deve cessare di esistere „.

Si vede che la critica assoluta nel N. 1 della sua replica agli attacchi contro la *Questione degli Ebrei* considera ancor sempre l'abolizione della religione, l'ateismo, come condizione dell'uguaglianza civile;

sicchè nel suo primo stadio non ha ancora acquistata nessun'ampia veduta sulla sostanza dello Stato, come sulla " svista „ della sua " opera „.

La critica assoluta si sente sconcertata se una scoverta scientifica " modernissima „ da lei meditata si palesa per una cognizione già comunemente diffusa. Un deputato renano osserva: " Non è stato affermato ancora da nessuno che la Francia ed il Belgio si distinguano nella organizzazione dei loro rapporti politici per la particolare chiarezza nella conoscenza dei principî „. La critica assoluta poteva replicare che questa affermazione sposta il presente nel passato, spacciando la veduta, oggi diventata triviale, della insufficienza dei principî politici francesi come veduta tradizionale. Alla critica assoluta non tornerebbe conto questa replica obbiettiva. Essa deve piuttosto affermare la veduta antica come veduta invalente al giorno d'oggi, e la veduta oggi dominante come un mistero critico che resta ancora da rivelare, mercè i suoi studi della massa.

Essa deve perciò dire: " Esso (il pregiudizio antiquato) è stato proclamato da molti (dalla massa); ma una approfondita indagine della storia offrirà la prova che, anche dopo i grandi lavori della Francia, è da fare ancor molto per la conoscenza dei principî „. Dunque la stessa approfondita indagine della storia non può " offrire „ la conoscenza dei principî. Essa, nella sua profondità, non potrà che dimostrare che " c'è da offrire ancora molto „. Un lavoro grosso; grosso specialmente dopo i lavori socialisti.

Per la conoscenza delle odierne condizioni sociali, frattanto, offre il signor Bruno già molto quando dice: " La determinatezza oggi dominante è la indeterminatezza. Hegel dice che la dominante determinatezza cinese è l' " essere „ che la dominante determinatezza indiana, è il nulla, ecc.; la critica assoluta lo segue nella maniera più " netta „ quando risolve il carattere dei tempi moderni nella categoria logica della indeterminatezza, e tanto più nettamente in quanto anche l'indeterminatezza, al pari dell' " essere „ e del " nulla „, fa parte del primo capitolo della logica speculativa, del capitolo della " qualità „.

Noi non possiamo staccarci dal N. 1 senza un'osservazione generale.

Il còmpito principale della critica assoluta consiste nel portare tutte le questioni di tempo nel loro giusto posto. Essa, cioè, non risponde alle effettive questioni, ma vi sostituisce questioni del tutto diverse. Siccome trasforma tutto, bisogna che trasformi anche prima le questioni del giorno, che le riduca a questioni criticamente critiche. Se si trattasse del Codice di Napoleone, essa dimostrerebbe che si tratti veramente del Pentateuco. La maniera con cui essa pone le questioni è la maniera critica di svisarle e di spostarle. Così essa contorse anche la questione degli Ebrei in tal maniera da non occorrerle d'indagare la

emancipazione politica, della quale si tratta in quella questione, ma da potere invece accontentarsi di una critica della religione ebraica e di una descrizione dello Stato cristiano germanico.

Anche questo metodo, come ogni originalità della critica assoluta, è la ripetizione di una spiritosità speculativa. La filosofia speculativa, vale a dire la filosofia hegeliana, doveva convertire tutte le questioni dalla forma del sano intendimento umano nella forma della ragione speculativa, e doveva trasformare la questione reale in una questione speculativa per poterle rispondere. Dopochè la speculazione mi aveva alterato in bocca la mia domanda e mi aveva posto in bocca, come il catechismo, la sua domanda, essa poteva naturalmente, come il catechismo, avere bell'e pronta la sua risposta per ogni mia domanda.

c) Hinrichs N. 1. Cenni misteriosi di politica, socialismo e filcsofia.

" Politico! „. La critica assoluta si atterrisce formalmente dell'esistenza di tale parola nelle lezioni del professore Hinrichs.

" Chi ha seguìto lo sviluppo dei tempi più moderni e conosce la storia, saprà anche che i moti politici che succedono al presente, hanno una ben altra (!) importanza di quella politica — essi hanno in fondo „ (in fondo! ecco il profondo sapere) " una importanza sociale (!), la quale, come si sa (!), è di tal natura (!) che tutti gl'interessi politici le appaiono senza importanza (!) „.

Pochi mesi prima della pubblicazione della *Gazzetta della letteratura* critica apparve, come si sa (!), lo scritto fantastico politico del signor Bruno: " Stato, Religione e Partito „.

Se i moti politici hanno una importanza sociale, come gl'interessi politici potrebbero di fronte alla loro importanza sociale apparire " senza importanza? „.

Il signor Hinrichs non sa nulla di nulla nè a casa sua, nè in nessuna parte del mondo. Egli non poteva in nessun luogo esser mai a casa sua, perchè — perchè la critica, che negli ultimi quattro anni ha cominciato e svolta la sua opera nient'affatto politica ma soltanto — sociale (!) gli è restata del tutto (!) ignota „.

La critica stessa che secondo l'opinione della massa non esercita opera " niente affatto politica „ ma del tutto teologica, si contenta ancor adesso di questa parola, pronunziando non soltanto da quattro anni, ma dalla sua nascita letteraria, per la prima volta la parola " sociale „. Dopo che gli scritti socialisti hanno diffusa in Germania la convinzione che tutti gli sforzi e le opere umane, tutte senza eccezione, hanno un'importanza sociale, il signor Bruno può a giusto titolo chiamare sociale la sua opera teologica.

Ma quale pretesa critica è mai questa che il professore Hinrichs debba attingere socialismo dagli appunti degli scritti di Bauer, dappoichè tutte le opere di Bruno Bauer apparse fino alla pubblicazione delle lezioni di Hinrichs là dove traggono pratiche conseguenze, traggono conseguenze politiche! Il professor Hinrichs, a voler parlare in maniera non critica, non poteva completare le opere già pubblicate del signor Bruno con le sue opere non ancora pubblicate. Criticamente considerata, la massa è tenuta veramente a interpretare i " movimenti " della critica assoluta, tanto politici che quelli di massa, nel senso dell'avvenire e dell'assoluto progresso. Ma affinchè il signor Hinrichs, secondo la sua concezione della *Literaturzeitung*, non dimentichi mai la parola " sociale " e non misconosca mai il carattere " sociale " della critica, essa proibisce per la terza volta al cospetto del mondo la parola " politica " e ripete solennemente per la terza volta la parola " sociale ".

" Non è più il caso di parlare del significato politico se si tien d'occhio alla vera tendenza della nuova società — ma di significato sociale ", ecc.

Come il professore Hinrichs è la vittima espiatoria dei precedenti m[illegible] politici, così egli è la vittima dei correnti moti e detti " hegeliani " che si succedono nella critica assoluta in modo volontario fino alla pubblicazione della *Literaturzeitung*, e in modo involontario in essa. Contro Hinrichs viene scagliato una volta il motto caratteristico di " schietto hegeliano " e due volte quello di " filosofo hegeliano ". Il signor Bruno " spera " che le " frasi banali " che ora hanno fatto il loro giro faticoso nei libri della scuola hegeliana (specialmente nei suoi propri libri) nella grande " stanchezza " nella quale le troviamo nelle letture del professore Hinrichs, possano trovare presto una meta nel loro ulteriore viaggio. Il signor Bruno spera dalla stanchezza del professore Hinrichs la dissoluzione della filosofia di Hegel, e da quella dissoluzione la sua propria redenzione.

Nella sua prima campagna la critica assoluta atterra dunque le singolari deità lungamente adorate: " Politica " e " Filosofia ", dimostrandole come idoli del professor Hinrichs.

Oh gloriosa prima campagna!

II. — Seconda campagna della Critica assoluta.

a) Hinrichs N. 2. La Critica e Feuerbach. Condanna della Filosofia.

Dopo il successo della prima campagna la critica assoluta può considerare la " filosofia " come disfatta, e additarla addirittura come un'alleata della " massa ". " I filosofi erano predestinati a compiere i voti del cuore della massa ". " La massa vuole " cioè " idee semplici

per non aver nulla da fare con la cosa, vuole *schibolets* per essere atta ad ogni cosa di primo acchito, vuole frasi per annullare con esse la critica „; e la " filosofia „ soddisfa questa brama della massa!

Barcollante di ebbrezza per i fatti d'arme vittoriosi, la critica assoluta si abbandona ad una frenesia da Pizia. La nascosta caldaia bollente il cui vapore entusiasma fino alla frenesia la testa, ubbriaca dalla vittoria, della critica assoluta è la " Filosofia dell'avvenire „ di Feuerbach. Ella aveva letto nel mese di marzo questo scritto di Feuerbach. Il frutto di questa lettura, ed insieme il criterio della serietà con cui fu fatta, è l'articolo N. 2 contro il professore Hinrichs.

La critica assoluta, la quale non è mai uscita dalla gabbia della concezione hegeliana, strepita qui contro le spranghe di ferro e contro le pareti della carcere. Vien rigettato il " concetto semplice „, la terminologia, tutto il processo mentale della filosofia, anzi tutta la filosofia, con orrore. Al loro posto sottentra d'un tratto " l'effettiva ricchezza dei rapporti umani „, lo " straordinario contenuto della storia „, l'importanza dell'uomo, ecc. Il mistero del sistema viene proclamato " scoverto „.

Ma chi ha dunque scoverto il mistero del " sistema „? Feuerbach. Chi ha annientato la dialettica del concetto, la lotta divina che era soltanto nota ai filosofi? Feuerbach. Chi ha messo non solo " il significato dell'uomo „ — come se l'uomo avesse anche un altro significato oltre quello di esser uomo! — ma " l'uomo „ al posto del vecchio ciarpame, compresa " l'infinita autocoscienza? „. Feuerbach e soltanto Feuerbach. Egli ha fatto anche di più. Egli ha da lungo tempo annientate le stesse categorie nelle quali la critica si imbatte: la ricchezza effettiva dei rapporti umani, l'enorme contenuto della storia, la lotta della storia, la lotta della massa con lo spirito, ecc. ecc.

Una volta riconosciuto l'uomo come sostanza e base di tutta l'attività e di tutti i rapporti umani, la critica può solo ricercare nuove categorie e trasformare l'uomo stesso, come essa fa effettivamente, di nuovo in categoria, con che essa veramente sfonda la strada di salvezza che ancora resta alla più angusta e perseguitata *inumanità* teologica.

La storia non fa nulla, essa non " possiede alcun enorme potere „, essa non combatte nessuna lotta. E' piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, che fa tutto, che possiede e che combatte; la storia non è una qualche cosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi — quasi fosse una persona per sè stante — ma essa è null'altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi.

Basta il semplice fatto che la critica assoluta, anche dopo le geniali dimostrazioni di Feuerbach, ardisce di ritornarci ad ammannire tutta la vecchissima robaccia in forma nuova, nel momento stesso che

la rigetta come ciarpame degno della massa — e di far ciò essa ha tanto meno il diritto in quanto che non ha mosso mai un dito per la dissoluzione della filosofia — basta questo semplice fatto per venire a giorno del " segreto „ della critica e per apprezzare la critica ingenuità con la quale essa può dire al professore Hinrichs, la cui stanchezza ancora una volta le rende un così grande servigio: " Il danno è sopportato da coloro che non hanno avuto alcuno sviluppo, che perciò anche se lo volessero non si potrebbero mutare; e, se ciò accade, il nuovo principio, — anzi meglio, il Nuovo non può neppure mutarsi in frase e non gli potrebbe prendere in prestito particolari aspetti.

La critica assoluta si ringalluzzisce contro il professore Hinrichs per il dissolvimento " del mistero delle scienze della facoltà „. Ha forse ella in qualche modo risolto il mistero della filosofia, della giurisprudenza, della politica, della medicina, dell'economia politica, ecc.? Nient'affatto.

Essa ha — si noti! — essa ha nella " buona causa della libertà „ mostrato che la ricerca del pane e la libera scienza, la libertà dell'insegnamento e gli statuti delle facoltà si contradicono.

Se la critica fosse onesta, avrebbe confessato donde essa deriva il suo così detto rischiaramento del mistero della filosofia, benchè sia ancor meglio che essa non ponga in bocca a Feuerbach, come ha fatto con altre persone, tali sciocchezze, come i principî fraintesi e svisati ch'essa prese a prestito da lui. E' notevole, del resto, dal punto di vista teologico della critica assoluta, che mentre ormai i filistei tedeschi cominciano a capire il Feuerbach e ad appropriarsi i suoi risultati, essa invece non è in grado di intendere giustamente e di utilizzare abilmente un solo principio di lui.

La critica compie il vero progresso sulle gesta della sua prima campagna, allorchè essa " stabilisce „ che la lotta della " massa „ con lo " spirito „ è " lo scopo „ di tutta la storia fin'ora esistita, allorchè spiega che la massa è il " puro nulla „ della " miserevolezza „, allorchè chiama addirittura la massa col nome di materia, e contrappone " alla materia „ lo spirito come il Vero. Non è dunque la critica assoluta legittimamente cristiano-germanica? Dopo che la vecchia antitesi dello spiritualismo e del materialismo è stata combattuta da tutti i lati, e da Feuerbach è stata superata una volta per sempre, la critica ne fa di nuovo, nella forma più acuta, il dogma fondamentale, e fa trionfare lo spirito cristiano-germanico.

Deve infine considerarsi come uno svolgimento del suo mistero ancora occulto nella precedente campagna, se essa qui identifica l'antitesi dello spirito con la massa, con l'antitesi della critica con la massa. Essa più tardi andrà tanto oltre da identificare se stessa con la critica,

e da porre se stessa come lo spirito, come l'assoluto e l'infinito, e di porre invece la massa come finita, greggia, bruta, morta ed inorganica poichè questo intende appunto la Critica per materia.

Quale enorme ricchezza della storia, che si esaurisce nel rapporto dell'umanità col signor Bruno!

b) La questione degli Ebrei N. 2. Scoverte critiche sul socialismo. Giurisprudenza e politica (Nazionalità).

Agli ebrei della massa, agli ebrei materiali vien predicata la dottrina cristiana della libertà spirituale, della libertà nella teoria, quella libertà spirituale che s'immagina di essere libera anche nelle catene, che è intimamente contenta dell'idea, ed è soltanto infastidita da ogni esistenza che sappia di massa.

" Per quanto ora gli Ebrei esistono in teoria, essi sono emancipati, e per quanto essi vogliono essere liberi per tanto sono liberi „.

Da questa proposizione si può subito misurare l'abisso critico che separa il comunismo ed il socialismo profano della massa dal socialismo assoluto. Il primo principio del socialismo profano rigetta l'emancipazione in pura teoria come una illusione, e mira a conseguire per la libertà effettiva, all'infuori della volontà idealistica, le condizioni ancor più tangibili e molto materiali. Quanto la massa è profondamente al disotto della sacra critica, la massa che reputa per necessarie le rivoluzioni pratiche e materiali, anche per acquistare il tempo ed i mezzi che sono occorrenti per occuparsi di teoria!

Facciamo un salto per un momento dal puro socialismo spirituale nella politica!

Il signor Riesser afferma contro Bruno Bauer: Il suo Stato (cioè lo Stato critico) deve escludere " ebrei „ e " cristiani „. Il signor Riesser si trova dalla parte della ragione. Poichè il signor Bauer confonde la emancipazione politica con la emancipazione umana, poichè lo Stato sa reagire contro gli elementi riluttanti — Cristianesimo e Giudaismo sono però nella *Questione degli Ebrei* qualificati come elementi inimicissimi — solamente mercè l'esclusione violenta delle persone che questi elementi rappresentano — come quando, per esempio, il terrorismo volle schiacciare l'accaparramento con le teste degli accaparratori — così il signor Bauer nel suo " Stato critico „ dovrebbe fare impiccare ebrei e cristiani.

Dal momento ch'egli confonde l'emancipazione politica con quella umana, doveva contemporaneamente confondere anche i mezzi politici dell'emancipazione con i mezzi umani di essa. Ma non appena si manifesti alla critica assoluta il senso preciso delle sue deduzioni, essa risponde nell'istessa guisa che Schelling una volta rispose a tutti gli avversari che sostituivano al posto delle sue frasi delle vere idee: " Gli

avversari della critica le sono avversari appunto perchè essi non solo l'assumono secondo il loro criterio dogmatico, ma la ritengono per dogmatica, ossia essi combattono la critica perchè essa non riconosce le loro distinzioni dogmatiche, le loro definizioni e i loro sotterfugi „.

Veramente ci si comporta dogmaticamente per la critica assoluta come pel signor Schelling, non appena si presuppongano in essa senso, idee e convinzioni precise e reali. Per transazione, e tanto per provare al signor Riesser la sua umanità, frattanto la critica si decide a fare delle dogmatiche distinzioni, delle definizioni e specialmente a trovare dei “ sotterfugi „.

Così essa dice: “ Se io in quel lavoro (nella *Questione degli Ebrei*) avessi voluto o potuto discostarmi dalla critica, avrei dovuto (!) parlare (!) non dello Stato ma della società, la quale non esclude nessuno, ma dalla quale si escludono soltanto coloro che non voglion prender parte al suo sviluppo.

La critica assoluta qui fa una distinzione dogmatica fra ciò che avrebbe potuto fare, se non avesse fatto il contrario, e ciò che essa ha realmente fatto. Esso spiega la cortezza di mente della sua *Questione degli Ebrei* con i “ dogmatici sotterfugi „ di un volere e di un potere che le proibirono di allontanarsi dalla critica. Come? La critica deve uscire dalla critica? Questa trovata del tutto volgare s'impone alla critica per la necessità dogmatica di potere da un lato affermare la sua concezione della *Questione degli Ebrei* come l'assoluto, come la Critica, e per poter d'altro canto confessare la possibilità di una concezione più idealmente larga.

Il mistero del suo “ non volere „ e “ non potere „ si scovrirà più tardi come il dogma critico, secondo il quale tutte le apparenti angustie mentali della critica non sono null'altro che necessari accomodamenti commisurati al comprendonio della massa.

Essa non volle!, essa non potè scostarsi dal suo angusto atteggiamento nella questione degli Ebrei! Però se avesse voluto o potuto, che cosa avrebbe fatto? Essa avrebbe dato una definizione dogmatica. Essa avrebbe parlato della “ società „ invece dello “ Stato „, ossia non avrebbe indagato i reali rapporti del giudaismo con l'odierna società borghese. Essa avrebbe definito la “ società „ a differenza dello Stato per il solo fatto che mentre lo Stato esclude dalla società, invece coloro i quali non vogliono prender parte al suo sviluppo si escludono da sè!

La società procede appunto altrettanto esclusivamente quanto lo Stato, ma solo in una forma più cortese, perchè essa non ti mette alla porta ma piuttosto ti crea in società una situazione tanto incomoda che tu stesso spontaneamente infili l'uscio.

Lo Stato, considerato a fondo, non si conduce diversamente, dap-

poichè non espelle nessuno che ottemperi a tutte le sue esigenze e ai suoi ordini. Nel suo stadio perfezionato chiude persino gli occhi e dichiara delle antitesi reali, per antitesi che non lo riguardano, impolitiche. Soprattutto ha la critica assoluta stessa dimostrato che lo Stato esclude gli Ebrei perchè e in quanto gli Ebrei escludono lo Stato, ossia essi stessi si escludono dallo Stato. Ora, se questo rapporto differenziale nella " società „ critica riveste una forma più galante, più ipocrita, più astuta, ciò prova soltanto la più grande ipocrisia e la educazione più arretrata della " società critica „.

Seguiamo ancora la critica assoluta nelle sue " distinzioni dogmatiche „, nelle sue definizioni, e specialmente nei suoi " sotterfugi „.

Così il signor Riesser pretende dal critico che egli debba " distinguere ciò che appartiene al terreno del diritto „ da ciò " che sta al di là del suo campo „.

Il critico è indignato per l'impertinenza di questa pretesa giuridica. " Ma fin qui — egli obietta — abbiamo abbracciato nel diritto il sentimento e il sapere, li abbiamo sempre completati l'un con l'altro, e a cagione della natura che è a base della sua forma dogmatica — non dunque della sua dogmatica esperienza? — debbono sempre completarsi.

Solamente, il critico dimentica che il diritto si distingue d'altra parte in maniera esplicitissima dal sentimento e dal sapere, che questa differenza sta al fondo delle esistenze unilaterali del diritto come della sua forma dogmatica, ed appartiene persino ai dogmi principali del diritto che infine la pratica applicazione di questa differenza forma appunto tanto bene il nocciolo dello sviluppo del diritto quanto la divisione della religione da ogni contenuto profano la fa diventare religione astratta, assoluta. Il fatto che " sentimento e sapere „ sono coinvolti nel diritto è un motivo sufficiente per il critico, perchè egli, dove si tratti di diritto, tratti invece di sentimento e di sapere, e dove si tratti di dogmatica giuridica tratti della dogmatica teologica.

Mercè le definizioni e le distinzioni della critica assoluta, siamo sufficientemente preparati a intendere le sue nuovissime " scoverte „ sulla società e sul diritto.

" Quella forma universale che la critica vien preparando e le cui idee essa anzi prepara per prima, non è una forma semplicemente giuridica, è una forma — il lettore si raccolga — una forma sociale, della quale almeno può dirsi tanto — così poco? — che chi non ha contribuito da parte sua alla sua formazione, non vive in essa col suo sapere e col suo sentimento, non può sentirsi a bell'agio in essa e non può partecipare alla sua storia „.

La forma universale preparata dalla critica è determinata non come una forma puramente giuridica, ma sociale. Questa determinazione può

avere un duplice significato. Il passo citato, o si può intendere per " *non* giuridico *ma* sociale ", oppure per " *non* semplicemente giuridico, ma *anche* sociale. Consideriamo la sua forma secondo le due diverse letture, e cominciamo dalla prima. La critica assoluta ha più sopra determinato ampiamente come società la nuova " forma universale " differente dallo " Stato ". Essa determina ora la parola generale " società " col nome particolare di " sociale ". Il signor Hinrichs fu gratificato, in opposizione alla sua parola " politico ", con tre volte la parola " società "; ora, in opposizione alla sua parola " giuridico ", è gratificato con la " società sociale ". Siccome gli schiarimenti dati al signor Hinrichs si riducono a società + società + società = $3a$, così la critica assoluta passa nella sua seconda campagna dall'addizione alla moltiplicazione, e il signor Riesser è rinviato alla società moltiplicata per se stessa, alla seconda potenza del sociale, la società sociale = a^2. Alla critica assoluta, per completare i *suoi* schiarimenti, non resta che passare alle frazioni, estrarre la radice quadrata della società, ecc.

Leggiamo ora al contrario, conforme alla seconda glossa: " La forma universale non semplicemente giuridica, ma anche sociale "; questa forma universale ibrida non è altro che la forma del mondo oggi esistente, la forma universale della società odierna. E' un grande, un venerando miracolo critico, che la critica prepari dapprima nel suo pensiero primordiale l'esistenza futura della forma mondiale già oggi esistente.

Anche dalla maniera con la quale si comporta con la società non semplicemente giuridica, ma sociale, la critica non può più frattanto dissimulare, come *fabula docet*, la sua morale. In questa società non si " sentirà a bell'agio " colui che non viva in essa col suo sentimento e col suo sapere. In conclusione, in questa società non vivrà nessuno che non sia " puro sentimento " e " puro sapere ", cioè che non sia lo spirito, la critica ed i loro adepti. La massa sarà esclusa da essa in uno o in un altro modo, così che la società della massa dimora fuori della " società sociale ".

In una parola, questa società non è che il paradiso critico, dal quale è escluso il mondo reale come inferno non critico. La critica assoluta prepara questa forma universale di antitesi fra " massa " e " spirito " nel suo puro pensiero.

Della medesima profondità critica di queste dilucidazioni sulla società sono le spiegazioni che il signor Riesser riceve sul destino delle nazioni.

La critica assoluta, movendo dalla brama di emancipazione degli Ebrei e dalla mania degli Stati cristiani, riesce alle profezie sulla decadenza delle nazionalità per " rubricarli nello schematismo governamentale ", come se non fossero già da molto tempo rubricati nello sche-

matismo governamentale cristiano! Si vede per quale complicata via indiretta la critica assoluta arriva al presente movimento storico, cioè per la via indiretta della teologia. Quale grande risultato essa raggiunga per tale via ne fa fede la radiosa sentenza da oracolo: " L'avvenire di tutte le nazionalità — è — un — avvenire — assai — oscuro! „.

Ma l'avvenire delle nazionalità può, per comodo della critica, essere tanto oscuro quanto essa vuole. L'Uno, che fa la Necessità, è chiaro: l'avvenire è la sua opera. " Il destino — essa esclama — può decidere come vuole; noi oramai sappiamo ch'esso è opera nostra „. Come Dio lascia il suo arbitrio alla propria opera, l'uomo, così la critica lascia alla sua opera, il destino, il suo arbitrio. La critica — l'opera della quale è il destino — è onnipotente come Dio. Perfino la resistenza ch'essa incontra all'infuori di sè è la sua propria opera. " La critica crea i propri nemici „. La " ribellione di massa „ contro di essa è perciò " minacciosa di pericolo „ solo per la massa. Ma se la critica è onnipotente come Dio, essa è anche onnisciente come Dio, ed intende conciliare la sua onnipotenza con la libertà, con la volontà e con la determinazione naturale degl'individui umani. " Essa non sarebbe la forza che fa epoca se non avesse quest'efficacia di fare di ciascuno ciò ch'egli vuole essere, e di indicare ad ognuno il punto di vista inappellabile che corrisponde alla sua natura e al suo volere „.

Leibniz non potrebbe qui ristabilire in nessuna maniera più felice di questa l'armonia prestabilita dell'onnipotenza divina con la libertà e con la determinatezza della natura umana.

Se la critica sembra in contrasto della psicologia perchè essa non distingue la volontà di essere qualcosa dall'attitudine ad essere qualcosa, c'è da pensare ch'essa ha delle ragioni decisive per spiegare come " dogmatica „ una tale differenza.

Ed ora prepariamoci per la terza campagna! Ricordiamoci ancora una volta che la " critica si crea i propri nemici „. Ma come potrebbe essa crearsi i nemici — le " frasi „ — se non facesse delle frasi?

III. — Terza campagna della critica assoluta.

a) Autoapologia della critica assoluta. Il suo passato " politico „.

La critica assoluta inizia la sua terza campagna contro la massa domandandosi: " Che cosa è ora l'obiettivo della critica? „.

Nel medesimo fascicolo della *Gazzetta di letteratura* noi troviamo l'ammaestramento che " la critica non vuole che imparare a conoscere le cose „.

La critica avrebbe perciò per oggetto ogni cosa. La ricerca di un oggetto separato dagli altri, esclusivo per la critica, sarebbe assurda.

La contradizione si risolve agevolmente considerando che tutte le cose si " confondono „ in cose critiche, e tutte le cose critiche si " confondono „ in massa, come oggetto della critica assoluta.

Innanzi tutto il signor Bruno descrive la sua infinita misericordia verso la massa. Egli fa oggetto di " uno studio perseverante „ l'" abisso che lo separa dalla folla „. Ei vuole imparare a conoscere il significato di questo abisso per il futuro (appunto questo è l'imparare a conoscere " tutte le cose „ sopra ricordato) ed insieme vuole " abolirlo „. Egli già conosce perciò in verità il significato di quell'abisso. Esso esiste appunto per essere abolito da lui.

Perchè ora ognuno è il più vicino a se stesso, la critica si occupa innanzi tutto di abolire la sua propria qualità di massa, simile agli asceti cristiani, i quali cominciano la guerra dello spirito contro la carne con la mortificazione della loro propria carne. La " carne „ della critica assoluta è costituita dal loro passato letterario veramente di gran massa, che ammonta da 20 a 30 volumi. Il signor Bauer deve dunque liberare la storia della vita letteraria della critica — la quale coincide precisamente con la storia della vita letteraria di lui — dalla sua apparenza di massa, e poscia migliorare e spiegare e " porre al sicuro „ con questo apologetico commentario " i suoi lavori passati „.

Egli comincia con lo spiegare, per un doppio motivo, l'errore della massa, la quale fino alla soppressione degli *Annali tedeschi* e della *Gazzetta renana* contava il signor Bauer per uno dei suoi. Una volta si commetteva l'errore di credere che il movimento letterario non si concepisca come " puramente letterario „. Nell'istesso tempo poi si commetteva l'opposto errore di ritenere il movimento letterario come un movimento " puramente „ e " semplicemente „ letterario. Non v'è dubbio che la massa era in ogni modo in errore dal momento che essa commetteva nell'istesso tempo due errori che si escludono reciprocamente.

In questa circostanza la critica assoluta fa appello a coloro che hanno motteggiato la " nazione tedesca „ come una " letterata „, scrivendo: " Nominate pure una sola epoca storica che non sia stata controdistinta imperiosamente dalla penna, e il cui tracollo non sia stato deciso e in antecedenza diretto da un tratto di penna „.

Il signor Bruno separa con la sua ingenuità critica " la penna „ dal subbietto che scrive, e il subbietto astratto; come " astratto scrittore „ dall'uomo storicamente vivente che scriveva. Per tal modo egli può esaltarsi per la prodigiosa forza della " penna „. Egli potrebbe ugualmente bene pretendere che gli si debba nominare un'epoca storica la quale non sia stata caratterizzata da " animali con penne „ e da " oche „.

Apprenderemo più oltre, dall'istesso signor Bruno, che fin'ora non è stata conosciuta neppure una, non una sola epoca storica. Come la penna, che fin qui non seppe registrare “ nessuna singolare „ epoca storica, potrebbe esser poi stata in grado di caratterizzarle tutte?

Il signor Bruno dimostra, ciò non di meno la giustezza della sua convinzione col fatto “ che caratterizza „ egli stesso il suo proprio passato con apologetici tratti di penna.

La critica la quale era irretita in tutti i sensi non solo nella generale stupidità mentale del mondo, dell'epoca storica, ma nelle separate e personali stupidità, e nulla di meno a ricordo d'uomini, asseverava in tutte le sue opere di essere la critica “ assoluta, perfetta, pura „, dovette acconciarsi semplicemente ai pregiudizi e alle facoltà mentali della massa, come suole fare Dio nelle sue apparizioni all'uomo. Essa doveva arrivare — informa la critica assoluta — alla rottura della teoria coi suoi apparenti alleati.

Ma poichè *la* critica — che per variare si chiama almeno una volta *la* teoria — approda al nulla, sebbene al contrario deriva tutto da lei, perchè essa non si svolge nel mondo ma fuori di esso, ed ha tutto predestinato nella sua coscienza divina, che resta sempre uguale a se stessa, così anche la rottura col suo alleato d'altra volta era soltanto apparenza, era un “ nuovo aspetto „ solamente per gli altri non un nuovo aspetto in sè, non per lei stessa.

“ Ma questo aspetto non era neppure propriamente nuovo. La teoria aveva costantemente nella critica elaborata se stessa „ — (si sa come si sia staccata da essa a forza di lavoro per erigerla a critica di se stessa) — “ essa non aveva mai adulato la massa (“ tanto più aveva adulato se stessa „) essa si era sempre guardata dall'irretirsi nei presupposti dei suoi avversari „.

Il teologo cristiano deve procedere sempre cauto (*Cristianesimo svelato* di Bruno Bauer, pag. 99). E come accadde allora che la “ cauta „ critica però s'irretisse e non manifestasse fin d'allora chiaramente e intelligibilmente la sua “ vera „ opinione? Perchè essa non volle parlare schiettamente? Perchè lasciò sussistere la illusione della fratellanza con la massa?

— Perchè tu mi hai fatto questo? — disse Faraone ad Abramo, allorchè questi gli restituì sua moglie Sarah. — Perchè tu, dunque, dicesti ch'ella è tua sorella? (*Cristianesimo svelato* di B. B., pag. 100). Via con la ragione e col linguaggio! — dice il teologo — altrimenti anche Abramo sarebbe un mentitore! Allora la rivelazione sarebbe mortalmente offesa (l. c.).

Abbasso la ragione e la lingua!, dice il critico: se il signor Bauer fosse stato irretito veramente, e non soltanto in apparenza, con la massa,

allora nelle sue rivelazioni la critica assoluta non sarebbe offesa in modo assoluto, ossia mortalmente.

" Ci eravamo solo accorti delle sue (della critica assoluta) premure — prosegue la critica assoluta — e vi era inoltre uno stadio della critica in cui essa era costretta ad entrare sinceramente nelle premesse dei suoi avversari e ad accoglierle seriamente per un momento, in breve, là dove essa non aveva completamente la capacità di dare alla massa la persuasione che aveva con lei un solo interesse ed una causa comune „. Non ci si era neppure accorti delle premure della critica: dunque la colpa pesava sulla massa. D'altra parte la critica confessa che non ci si poteva accorgere delle sue premure, perchè essa non possedeva ancora la capacità di renderle percettibili.

Dio guardi! La critica era costretta — le fu fatta una violenza — " ad entrare sinceramente nelle premesse del suo avversario e ad accoglierle per un momento seriamente „. Una bella sincerità, una sincerità veramente teologica, la quale riconosce che una cosa non è realmente seria, ma l'assume come seria " per un momento „, che si è sempre guardata, cioè, in ogni momento, di irretirsi nelle premesse dell'avversario, e che intanto " sinceramente „ s'introduce " per un momento „ in codeste premesse. La sincerità si ingrandisce più ancora nella proposizione successiva. Il medesimo istante nel quale la critica entrava sinceramente nelle premesse della massa era anche quello in cui essa " non aveva ancora la capacità completa „ di distruggere la illusione dell'unità della sua causa con la causa della massa. Essa non ne aveva ancora la capacità, ma ne aveva già la volontà e l'intenzione. Essa non poteva ancora apertamente romperla con la massa, ma la rottura era già avvenuta nel suo intimo, nel suo animo, avvenuta nel momento stesso nel quale essa sinceramente simpatizzava con la massa.

La critica, nel suo connubio con i pregiudizi della massa, non era realmente impigliata in essi; piuttosto essa era veramente immune dalla sua particolare ristrettezza di mente, e possedeva soltanto " non ancora completamente „ la capacità di far ciò manifesto alla massa. Tutta la ristrettezza mentale perciò della critica era pura apparenza, un'apparenza che senza la ristrettezza mentale della massa sarebbe stata superflua e perciò non sarebbe affatto esistita. Perciò ancora una volta la colpa cade sulle spalle della massa.

Per quanto questa apparenza fosse intanto aiutata a manifestarsi dall' " incapacità „ e dalla impotenza della critica, la critica stessa rimaneva imperfetta. Ciò essa confessa nella maniera a lei particolare, altrettanto sincera che apologetica! Malgrado che essa (la critica) sottoponesse l'istesso liberalismo ad una critica dissolvente, si dovette ritenerla per una particolare specie di esso, forse per la estrema sua

applicazione; malgrado che le sue vere e decisive dimostrazioni esorbitassero dalla politica, essa dovette però incorrere nell'apparenza di far della politica e questa imperfetta apparenza le aveva guadagnato la più parte degli amici sopra citati „.

La critica aveva conquistati i suoi amici per la imperfetta apparenza che essa faceva della politica. Se fosse apparso perfettamente ch'essa facesse della politica, avrebbe senza fallo perduti i suoi amici politici. Nella sua ansietà apologetica di mondarsi da ogni peccato, essa accusa la falsa apparenza di essere stata una falsa apparenza imperfetta e non una perfetta. Un'apparenza o l'altra, la critica può consolarsi notando che se essa ebbe la perfetta apparenza di voler fare della politica, essa invece non possiede neppure la " imperfetta apparenza „ di avere in qualche parte e quando che sia risoluta la politica. La critica assoluta, non completamente soddisfatta dell'imperfetta apparenza, si chiede ancora una volta: " Come avvenne allora che la critica fosse coinvolta negli interessi " politici della massa „, che essa — potesse! — perfino! — far della politica! „.

Pel teologo Bauer s'intende da se stesso che la critica dovette essere da tempo infinito teologia speculativa, poichè egli, che è la critica, è pur ben teologo *ex professo*. Ma far della politica? Ciò dev'esser motivato da circostanze del tutto particolari, politiche e personali.

Perchè, dunque, dovè la critica fare perfino della politica? " Essa era accusata — con ciò è risposto alla domanda „ — Per lo meno con ciò è scoverto il " mistero „ della politica baueriana, e non si chiamerà per lo meno impolitica l'apparenza che nella buona causa della libertà *e* della mia propria causa, di Bruno Bauer, congiunge alla " causa della libertà „ la " causa propria „ con una semplice " *e* „.

Ma se la critica propugnò la sua " propria causa „ non nell'interesse della politica, ma la politica nell'interesse della propria causa, deve concedersi che non è la critica che deve esser diretta dalla politica, ma piuttosto la politica dalla critica.

Bruno Bauer così dovette essere allontanato dalla sua cattedra teologica: egli era accusato; la critica dovette far della politica, cioè dovette fare il suo processo, cioè il processo di Bruno Bauer! Il signor Bauer non fece il processo della critica, la critica fece il processo del signor Bauer. Perchè la critica dovette fare il suo processo?

" Per scagionarsi „. Certamente; soltanto la critica è ben lontana dal limitarsi ad un motivo così personale e profano. Certamente; ma non solo per questo motivo ma principalmente " per dimostrare le contradizioni dei suoi avversari „ e, poteva aggiungere la critica, soprattutto per fare legare in un libro vecchi articoli contro diversi teologi —

si vegga fra altro il lungo litigio con Plank, questa faccenda di famiglia fra la teologia: Bauer e la teologia: Strauss.

Dopo che la critica assoluta ha alleggerito il suo cuore con la confessione del vero interesse della sua " politica „ concia di nuovo, col ricordo del suo processo, il vecchio cavolo hegeliano (vedi nella *Fenomenologia* la lotta della cultura e della fede, vedi tutta la *Fenomenologia*) già da lungo tempo conciato nella " causa della libertà „ che cioè " il vecchio, che si sostituisce al nuovo, non è più in realtà il vecchio. La critica critica è un animale che ricucina. Alcune briciole cadute dalla mensa hegeliana, come il sopra ricordato principio del " nuovo „ e del " vecchio „ o anche come " lo sviluppo dell'estremo dall'estremo opposto „ e simili, vengono incessantemente fritti e rifritti senza che essa senta neppure una volta il bisogno di fare i suoi conti con la " dialettica speculativa „ diversamente che con la stanchezza del professore Hinrichs. Essa invece " criticamente „ oltrepassa Hegel, ripetendolo, per esempio: " Procedendo la critica e dando alle ricerche una nuova forma, ossia la forma che non si fa più trasformare in una esterna limitazione „, ecc.

Se io trasformo qualcosa io la trasformo sostanzialmente in un'altra. Poichè ora ogni forma è anche una " esterna limitazione „ così nessuna forma si lascia trasformare in una " esterna limitazione „ come tanto meno una mela si lascia " trasformare „ in una mela. Veramente la forma che la critica dà alla ricerca, non si lascia trasformare in nessun'altra esterna limitazione per un'altra ragione. Al di là di ogni esteriore limitazione si confonde nella nebbia cenerognola e azzurroscura, la nebbia dell'assurdo.

Ma esso (il combattimento del nuovo e del vecchio) non sarebbe nemmeno allora (cioè nel momento in cui la critica dà alla ricerca " la nuova forma „) possibile quando il vecchio trattasse teoreticamente la questione della tollerabilità o della intollerabilità. Perchè ora il vecchio non tratta questa questione teoreticamente? Perchè " questo però gli è meno che mai possibile in principio, giacchè nel momento della sorpresa „, cioè in principio, esso non conosce nè se stesso nè il nuovo, cioè a dire non tratta teoricamente nè se stesso nè il nuovo. Neppure possibile quando la " impossibilità „ non fosse purtroppo impossibile!

Se il critico della facoltà teologica inoltre " confessa che egli ha commesso l'errore intenzionalmente, ch'egli ha errato con libera premeditazione e dopo matura riflessione — tutto ciò che la critica ha visto, ha appreso, ha fatto, si trasforma per lei in un prodotto libero, puro, intenzionale — una tale confessione del critico ha allora soltanto una imperfetta apparenza di verità. Poichè la *Critica dei sinottici* posa

da cima a fondo sul terreno teologico, poichè è critica del tutto teologica, il signor Bruno, il privato docente di filosofia, poteva insegnarla e scriverla “ senza commettere errore „. Lo sbaglio e l'errore erano piuttosto dalla parte delle facoltà teologiche, che non si accorgevano quanto rigorosamente avesse mantenuto il signor Bauer la sua promessa, la promessa data nella sua *Critica dei sinottici*, vol. I, prefazione, pag. XXXIII. “ Se la negazione anche in questo primo volume potesse ancora apparire troppo ardita e troppo lata, noi ricorderemo a tal proposito che il vero positivo solo allora può esser prodotto quando la negazione fu seria e universale. Si mostrerà alla fine che soltanto la critica più distruttrice del mondo insegnerà la forza creatrice di Gesù e del suo principio „. Il signor Bauer separa intenzionalmente il signor “ Gesù „ ed il suo “ principio „ per elevare il senso positivo della sua promessa al disopra di ogni apparenza di ambiguità. E il signor Bauer ha insegnato così evidentemente la forza “ creatrice „ del signor Gesù e del suo principio, che la sua “ infinita autocoscienza „ e lo “ spirito „ non sono null'altro che creature cristiane.

Però, se questo spiega nella lotta della Critica critica con la facoltà giuridica di Bonn la sua politica d'allora, perchè esso arrivò alla decisione di rendere politica questa lotta? Si ascolti: “ A questo punto la critica o avrebbe dovuto fermarsi o andare subito innanzi a ricercare la sostanza politica e manifestarsi come sua avversaria. Come se fosse stato soltanto possibile ch'essa avesse potuto arrestarsi nella lotta di allora e non fosse d'altra parte una legge storica troppo rigorosa che un principio, misurandosi per la prima volta con il suo opposto, si deve lasciare opprimere da esso „.

Deliziosa frase apologetica! “ La critica avrebbe dovuto fermarsi „, purchè fosse stato possibile “ potersi fermare „. Chi “ deve „ fermarsi? E chi avrebbe dovuto far ciò “ che non sarebbe stato possibile.... potere „? Guardiamo il caso contrario. La critica avrebbe dovuto andare innanzi “ purchè d'altra parte non fosse una rigorosissima legge storica „, ecc. Le leggi storiche sono rigorosissime anche con la critica assoluta. Se esse non stessero da un lato diverso da quello della critica, come sarebbe andata innanzi splendidamente! Ma *à la guerre comme à la guerre!* Nella storia essa dovette far fare di sè una triste “ storia „.

“ Se la critica (sempre il signor Bauer) ...dovesse, dovrà insieme ammettersi però che essa si sentì sempre insicura brigandosi di questioni di tale natura (politica) e che essa entrò per tali questioni in una contraddizione coi suoi veri elementi, antitesi che aveva già trovati in quegli elementi la sua dissoluzione „.

La critica dalle rigorosissime leggi della storia era stata costretta a delle debolezze politiche, ma — essa supplica — si dovrà anche però

concedere che — sebbene non effettivamente — essa si era mantenuta però superiore a quelle debolezze. Una volta che le aveva superate nel proprio " sentimento ", poichè essa si sentiva sempre insicura nelle sue questioni, le veniva male in politica e non sapeva in che stato essa fosse. Ma v'è dippiù! Essa procedeva in contraddizione coi suoi veri elementi. Ed ora alla più grossa di tutte! La contraddizione nella quale essa cadeva coi suoi veri elementi non trovava la propria soluzione nel corso dello sviluppo, ma " aveva " piuttosto " già " trovata la sua soluzione nei suoi veri elementi, esistenti in maniera indipendente dalla contraddizione! Questi elementi critici possono levar vanto di loro: prima ancora che fosse Abramo eravamo noi. Prima che la evoluzione ci producesse l'antitesi, prima di nascere era già nelle nostre viscere caotiche risolta, morta e decomposta. Poichè ora nei veri elementi della critica la sua contraddizione coi suoi elementi " aveva già trovato la sua risoluzione "; e poichè una contraddizione risolta non è più contraddizione, essa non si trovava perciò, per parlare esattamente, in nessuna contraddizione coi suoi veri elementi, in nessuna contraddizione con se stessa, e — lo scopo generale dell'autoapologia sarebbe raggiunto.

L'autoapologia della critica assoluta dispone di un intero dizionario apologetico: " neppure propriamente ", " solo non notato ", " si dava inoltre ", " neppure ancora interamente ", " malgrado — non ostante ", " non solo ", " però principalmente ", " ugualmente propriamente è ", " la critica avrebbe dovuto soltanto fosse stato possibile e d'altro lato.... ", " se.... allora si dovrà subito ammettere però insieme ", " non era ora dunque naturale, non era evitabile ", " anche non ", ecc.

Non troppo tempo addietro la critica assoluta si esprimeva su analoghe applicazioni apologetiche nel modo seguente: " benchè " e " tuttavia ", " veramente " e " però ", " un celeste no ed un terrestre sì sono le colonne basilari della più moderna teologia ", " i trampoli sui quali essa incede ", " l'artificio mentale al quale delimita tutto il suo sapere ", " la locuzione che ritorna in tutte le altre sue locuzioni ", il suo alfa ed omega " (*Cristianesimo svelato*, pag. 162).

b — La questione degli Ebrei n. 3.

La critica assoluta non si ferma per altro a provare, con la sua autobiografia, la sua speciale onnipotenza, " che crea a dire il vero da se medesima il vecchio al pari del nuovo ". Essa non si limita a scrivere da se stessa, con somma degnazione, l'apologia del suo passato. Ora essa alle terze persone, al restante mondo profano assegna il còm-

pito, il “ còmpito del quale ora più che d'ogni altro è questione „, cioè l'apologia delle azioni e delle “ opere „ baueriane.

Gli *Annali franco-tedeschi* recarono una critica della *Questione degli Ebrei* del signor Bauer. Il suo errore fondamentale, la confusione della emancipazione politica con quella umana, fu messo a nudo. Veramente non è la prima volta che la questione degli Ebrei sia stata messa nella sua “ giusta posizione „, ma soltanto la questione degli Ebrei fu trattata e risoluta nella “ posizione „ che ha offerta la più moderna evoluzione delle vecchie “ questioni del giorno „, e mercè cui appunto le ultime sono mutate da “ quistioni „ riflettenti il passato in questioni del presente.

Nella terza campagna della critica assoluta si replicherebbe, a quel che sembra, agli *Annali franco-tedeschi.* Innanzi tutto la critica assoluta confessa: “ Nella *Questione degli Ebrei* fu commessa la medesima svista di identificare la sostanza umana con quella politica „. La critica si accorge che “ sarebbe troppo tardi se si volesse muovere rimprovero alla critica a cagione della posizione che essa, ancora due anni addietro, aveva in parte assunto „. Ciò che preme piuttosto è di spiegare come la critica dovette nientemeno che... far della politica! „.

“ Due anni addietro „? Contiamo, secondo il calcolo assoluto, dalla nascita del Redentore universale critico, della *Gazzetta di letteratura* baueriana! Il liberatore critico del mondo nacque nell'anno 1843. Nel medesimo anno vedeva la luce del mondo la seconda edizione accresciuta della *Questione degli Ebrei.* La trattazione “ critica „ della *Questione degli Ebrei* comparve anche più tardi nel medesimo anno 1843, vecchia èra, in ventun foglio, in Isvizzera. Dopo la fine degli *Annali tedeschi* e della *Gazzetta renana*, nel medesimo importantissimo anno 1843, secondo la vecchia èra, o nell'anno I secondo il calendario critico, comparve lo scritto fantastico-politico del signor Bauer: *Stato, religione e partiti*, che ripeteva a capello i suoi antichi errori sulla “ sostanza politica „. L'apologeta è costretto a falsificare la cronologia.

La “ spiegazione „ del perchè il signor Bauer “ dovette „ “ perfino „ far della politica offre solo entro date condizioni un interesse generale.

Se si presuppone, cioè, come dogma la infallibilità, la purezza e l'assolutezza del critico critico come dogma fondamentale, allora veramente si trasformano i fatti che contraddicono a questo dogma in enigmi appunto, ardui, memorabili e misteriosi, così come sono le azioni apparentemente non divine di Dio per i teologi.

Se invece si considera il critico come un individuo limitato, se non lo si stacca dalle barriere della sua epoca, allora ci possiamo dispen-

sare dalla risposta perchè egli sia persona costretta a svolgersi entro il mondo, giacchè la questione non esiste nemmeno.

Ma, se frattanto la critica persiste nella sua pretesa, ci si obbliga di fare un piccolo trattato scolastico che deve trattare le seguenti questioni del giorno: Perchè la concezione di Maria Vergine da parte dello Spirito santo dovette esser dimostrata proprio dal signor Bruno Bauer? Perchè il signor Bauer dovette provare che l'angelo che apparve ad Abramo era una reale emanazione di Dio, una emanazione alla quale intanto mancava anche la consistenza necessaria alla digestione del mangiare? Perchè il signor Bauer dovette ammannire l'apologia della casa reale prussiana e dovette elevare lo Stato prussiano al grado di Stato assoluto? Perchè il signor Bauer dovè porre nella critica dei sinottici l'infinita autocoscienza al posto dell'uomo? Perchè dovette il signor Bauer ripetere la teoria cristiana della creazione in forma hegeliana? Perchè il signor Bauer dovè chiedere a se stesso e agli altri la spiegazione del miracolo ch'egli dovette errare?

In attesa della prova di queste necessità appunto altrettanto " critiche ,, che " assolute ,,, prestiamo ancora ascolto alle scuse apologetiche della critica.

" La questione degli Ebrei.... dovette.... esser condotta prima nella sua giusta posizione come una questione religiosa e teologica, e come una questione politica ,,. " Come trattazione e soluzione dei due quesiti la critica non è nè religiosa nè politica ,,.

Negli *Annali franco-tedeschi* la trattazione baueriana della questione degli Ebrei è appunto dichiarata come una dissertazione effettivamente teologica e fantastico-politica.

Innanzi tutto, circa il rimprovero della sua limitatezza teologica, la critica risponde: " La questione degli Ebrei è una questione religiosa. Il razionalismo credette di risolverla indicando come indifferente l'antagonismo religioso, o addirittura negandolo. La critica invece lo dovè mostrare nella sua purezza.

Giunti alla parte politica della questione degli Ebrei, vedremo come il teologo, il signor Bauer, anche nella politica non si occupi di politica ma di teologia.

Ma poichè negli *Annali franco-tedeschi* la sua trattazione della questione degli Ebrei era considerata come una questione puramente religiosa, così egli si occupava specialmente nel suo articolo in ventun foglio di " rendere libera la capacità dei moderni ebrei e cristiani ,,. Questo articolo non ha nulla da fare col vecchio razionalismo. Contiene la convinzione positiva del signor Bauer sulla capacità di emancipazione dell'ebreo moderno, e perciò sulla possibilità della sua emancipazione.

La critica dice: " La questione degli Ebrei è una questione reli-

giosa ". Essa si chiede appunto che cosa è una questione religiosa, e specialmente che cosa è oggi.

Il teologo giudicherà secondo l'apparenza, e riguarderà in una questione religiosa una questione religiosa. Ma la critica si ricordi della sua asserzione contro il professore Hinrichs che gl'interessi politici del presente hanno un'importanza sociale: che " non è più questione d'interessi politici ".

Col medesimo diritto gli *Annali franco-tedeschi* le dissero: " Le questioni religiose del giorno hanno oggi un'importanza sociale. D'interessi religiosi come tali non è più il caso di parlare. Soltanto ancora il teologo può credere che si tratti della religione come religione. Veramente gli *Annali* commettono l'errore di non fermarsi alla parola *sociale*. La reale situazione del giudaismo nella moderna società civile fu caratterizzata. Dopo che il giudaismo si era svincolato dalla mascheratura religiosa ed era stato rivelato nel suo nocciolo empirico, terreno e pratico, poteva essere accennato il modo pratico ed effettivamente sociale col quale ora questo nocciolo si deve risolvere. Il signor Bauer si accontenta semplicemente di notare che una questione religiosa è una questione religiosa ".

Non fu per nulla negato, come il signor Bauer ne ha l'aria, che la questione degli ebrei è anche una questione religiosa. Fu piuttosto mostrato che il signor Bauer concepisce solo l'essenza religiosa, ma non la base terrena reale di questa sostanza religiosa. Egli combatte la coscienza religiosa come una sostanza autonoma. Il signor Bauer spiega perciò gli Ebrei effettivi con la religione ebraica, invece di spiegare il mistero della religione ebraica con gli Ebrei effettivi. Il signor Bauer comprende dunque l'ebreo soltanto in quanto è l'immediato oggetto della teologia, o in quanto è teologo.

Il signor Bauer non sospetta nemmeno che il giudaismo effettivo e reale, e perciò anche il giudaismo religioso, è continuamente prodotto dall'odierna vita borghese e trova nel sistema monetario la sua ultima espressione. Egli non poteva ciò sospettare perchè egli conosceva il giudaismo non come parte del mondo reale, ma come parte del suo mondo, della teologia, perchè come uomo devoto e dedito a Dio non vedeva l'ebreo reale negli ebrei operosi dei giorni di lavoro, ma negli ebrei ipocriti del sabato ebraico. Pel signor Bauer, come superstizioso teologo cristiano, l'importanza mondiale del giudaismo deve cessare fin dal primo sorgere del cristianesimo.

La vecchia veduta ortodossa ch'esso debba trionfare a dispetto della storia doveva perciò da lui essere ripetuta; e la vecchia superstizione teologica che il giudaismo esista soltanto come conferma del peccato divino, come prova evidente della rivelazione cristiana, doveva ripetersi

da lui nella forma critico-teologica che esso esista e debba esistere soltanto come rozzo dubbio religioso dell'origine sopraterrena del cristianesimo, cioè come prova evidente contro la rivelazione cristiana.

Fu invece dimostrato che il giudaismo si sia svolto ed affermato attraverso la storia, nella storia e con la storia, ma non all'occhio del teologo, ma all'occhio dell'uomo di mondo, perchè questo sviluppo è da ricercarsi non nella teoria religiosa, ma soltanto nella pratica commerciale ed industriale.

Si spiegò invece perchè il giudaismo pratico raggiunge per la prima volta il suo perfezionamento nel mondo completamente cristiano, perchè è anzi la più completa pratica del mondo cristiano.

Non si spiegò l'essere del moderno ebreo con la sua religione — quasi che questa fosse una essenza a parte, esistente per se stessa — si spiegò la tenace vita della religione ebraica con gli elementi pratici della società borghese, i quali trovano in quella religione un riflesso fantastico. L'emancipazione dell'ebreo in uomo, ossia la emancipazione umana dal giudaismo non fu perciò concepita come dal signor Bauer, come problema speciale dell'ebreo, ma come il problema generale pratico del mondo moderno, il quale è ebreo fin nelle sue intime fibre. Si dimostrò che il problema di abolire la sostanza ebraica è in verità il problema di abolire il giudaismo della società borghese, la inumanità dell'odierno processo sociale pratico, che tocca il suo culmine nel sistema monetario.

Il signor Bauer, come teologo genuino sebbene critico o come critico teologico, non poteva scostarsi dalla antitesi religiosa. Egli poteva scorgere nel rapporto dell'ebreo col mondo cristiano solamente il rapporto della religione ebraica alla religione cristiana. Egli doveva anzi ristabilire criticamente l'antitesi religiosa coll'antitesi tra il rapporto dell'ebreo e del cristiano verso la religione critica: l'ateismo, l'ultimo grado del teismo, il riconoscimento negativo di Dio. Egli doveva infine nel suo fanatismo teologico limitare la capacità del " moderno ebreo e cristiano ", cioè del mondo moderno, a " diventare libero " alla sua capacità di intendere ed anche di esercitare la critica della teologia. Come, cioè, per il teologo ortodosso l'intero mondo si risolve in " religione e teologia " (egli potrebbe risolverlo ugualmente bene in politica, economia politica, ecc., e potrebbe designare la teologia, per esempio, come economia politica celeste, dappoichè essa è la dottrina della produzione, della distribuzione, dello scambio e del consumo della " ricchezza spirituale " e dei tesori nel cielo!), così pel teologo radicale, pel teologo critico la capacità del mondo a rendersi libero si risolve nell'unica capacità astratta di criticare " religione e teologia " come " religione e teologia ". L'unica lotta ch'egli conosce è la lotta contro l'imbarazzo

religioso dell'autocoscienza, la cui critica " purezza „ e la cui " infinità „ non è meno un imbarazzo teologico.

Il signor Bauer trattò dunque la questione religiosa e teologica in maniera teologica e religiosa appunto perchè egli vide nella questione del giorno religiosa una questione " puramente religiosa „. La sua " giusta posizione „ della questione mise la questione soltanto in una " giusta posizione „, per rispondere alla sua propria " capacità „.

Ed ora passiamo alla parte politica della questione degli Ebrei.

Gli Ebrei (come i Cristiani) sono in diversi Stati politicamente del tutto emancipati. Gli Ebrei e i Cristiani sono ben lungi dall'essere emancipati umanamente. Deve perciò esservi una differenza tra emancipazione politica ed umana. E' perciò da indagare la sostanza della emancipazione politica, cioè dello Stato civilizzato moderno. Gli Stati invece che non potrebbero ancora emancipare politicamente l'ebreo si debbono raffrontare agli Stati politicamente perfetti e dimostrarli come Stati imperfetti. Era questo il punto di vista dal quale doveva trattarsi la " emancipazione politica „ dell'ebreo e dal quale è trattata negli *Annali franco-tedeschi*..

Il signor Bauer difende la questione degli Ebrei della critica nel modo seguente: " Dimostreremo agli Ebrei che essi erano incappati in una illusione circa la condizione di cose dalla quale pretendevano la libertà „.

Il signor Bauer ha veramente dimostrata l'illusione dell'ebreo tedesco di richiedere diritti politici in un paese dove non esiste alcuno spirito di comunanza politica, alcuna partecipazione alla comunità politica, dove esistono soltanto privilegi politici. Si è invece provato al signor Bauer che non meno degli Ebrei egli stesso fu impigliato in " illusioni „ sullo " stato di cose politico tedesco „. Egli si spiegò, cioè, la condizione degli Ebrei nello Stato tedesco partendo dal criterio che lo " Stato cristiano „ non possa emancipare gli Ebrei politicamente. Egli schiaffeggiò i fatti, costruì lo Stato dei privilegi, lo Stato cristiano-germanico, come lo Stato assoluto cristiano. Gli fu invece dimostrato che lo Stato moderno, perfetto politicamente, che non conosce nessun privilegio religioso, è anche lo Stato cristiano perfetto, che perciò lo Stato perfettamente cristiano non solo può emancipare gli Ebrei ma li ha emancipati, e può emanciparli conforme alla sua essenza.

" Si proverà agli Ebrei... che essi si fanno la più grande illusione su se stessi pensando di ottenere la libertà ed il riconoscimento della libera umanità, mentre per loro si tratta e si può trattare soltanto d'un particolare privilegio.

Libertà! Riconoscimento dell'umanità libera! Privilegio particolare! Parole edificanti, per scansare apologeticamente problemi definiti!

Libertà? Si trattava della libertà politica. Si è dimostrato al signor Bauer che se l'ebreo esige la libertà e perciò non intende abolire la sua religione " fa della politica „ e non pone nessuna condizione contrastante con la libertà politica. Si dimostrò al signor Bauer che la separazione dell'uomo in cittadino non religioso e in uomo privato religioso non contraddice in nessun modo all'emancipazione politica. Gli si provò che come lo Stato si emancipa dalla religione, emancipandosi dalla religione dello Stato e abbandonando a se stessa la religione nel seno della società borghese, così l'uomo singolo si emancipa politicamente dalla religione riguardandola non più come una faccenda pubblica, ma come un fatto privato. Gli si dimostrò finalmente che l'andamento terroristico della rivoluzione francese, in materia di religione, ben lungi dal respingere questa concezione, la rafforza.

Invece di indagare il vero rapporto dello Stato moderno con la religione, dovè il signor Bauer immaginare uno Stato critico, uno Stato che non è altro se non quello che il critico della teologia ha gonfiato per Stato nella sua fantasia. Se il signor Bauer è impigliato nella politica, egli tiene impigliata sempre più la politica nelle sue credenze, le credenze critiche. Finchè egli si occupò dello Stato, lo trasformò sempre in un argomento contro l'avversario, la religione e la teologia non critica. Lo Stato serve come esecutore dei desideri cordiali critico-teologici.

Quando il signor Bauer si fu liberato primieramente dalla teologia ortodossa non critica, l'autorità politica si sostituì per lui al posto dell'autorità religiosa. La sua credenza in Geova si tramutò nella credenza nello Stato prussiano. Nello scritto sulla Chiesa nazionale evangelica di Bruno Bauer, non soltanto lo Stato prussiano, ma ciò che era la conseguenza, anche la Casa reale prussiana, fu costruito in modo assoluto. Ma in realtà il signor Bauer non prese alcun interesse politico a questo Stato, il cui merito, agli occhi della critica, consisteva piuttosto nella dissoluzione dei dogmi con l'Unione e nella soppressione poliziesca delle sette dissidenti.

Il movimento politico che cominciò nell'anno 1840 redense il signor Bruno dalla sua politica conservatrice e lo sollevò per un momento alla politica liberale. Ma ancora una volta la politica non era veramente che un pretesto per la teologia. Nello scritto: *La vera causa della libertà e la mia propria causa*, il libero Stato è il critico della facoltà teologica di Bonn ed un argomento contro la religione. Nella *Questione degli Ebrei* l'antitesi dello Stato e della religione forma l'interesse principale, sicchè la critica dell'emancipazione politica si trasforma in una critica della religione ebraica. Nell'ultimo scritto politico: *Stato, religione e partiti*, è finalmente manifestato il più segreto e cordiale desiderio del critico gonfiamente erettosi a Stato. La religione è immolata

allo Stato o piuttosto lo Stato è solo il mezzo per togliere la vita all'avversario della critica, alla religione e alla teologia non critiche.

Finalmente dopo che, almeno apparentemente, la critica si è redenta da ogni politica mercè le idee socialiste diffuse dal 1843 in poi in Germania, così come si era redenta dalla sua politica conservatrice col movimento politico posteriore al 1840, finalmente essa può dichiarare per sociali i suoi scritti contro la teologia non critica e liberamente esercitare la sua propria teologia critica, l'antitesi dello spirito e della massa, come l'annunciazione del Redentore critico e del salvatore del mondo.

Torniamo al nostro tema!

Riconoscimento della umanità libera? L' " umanità libera ", la cui proclamazione gli Ebrei non pensavano a chiedere, ma realmente chiedevano, è l'istessa " umanità libera " che ha trovato il suo classico riconoscimento nei così detti diritti generali dell'uomo. Il signor Bauer stesso trattò lo sforzo degli Ebrei pel riconoscimento della loro umanità libera espressamente come il loro sforzo pel godimento dei diritti generali dell'uomo.

Negli *Annali tedesco-francesi* fu ora dimostrato al signor Bauer che questa " libera umanità " ed il suo " riconoscimento ", non è altro che il riconoscimento dell'individuo egoistico borghese e del movimento sfrenato degli elementi spirituali e materiali, che formano il contenuto della sua situazione sociale, il contenuto della sua odierna vita civile; gli fu dimostrato che i diritti umani dell'uomo non lo liberano dalla religione, ma gli danno la libertà religiosa; non lo liberano dalla proprietà, ma gli procacciano la libertà della proprietà; non lo liberano dalla sozzura del guadagno, ma gli apprestano piuttosto la libertà dell'industria.

Si provò poscia che il riconoscimento dei diritti dell'uomo da parte dello Stato moderno non ha alcun altro significato che il riconoscimento della schiavitù da parte dello Stato antico. Come cioè lo Stato antico aveva per base naturale la schiavitù, così lo Stato moderno ha per base naturale la società borghese, come pure l'uomo della società borghese, cioè l'uomo indipendente, congiunto con gli altri uomini solo col legame degli interessi privati e della inconscia necessità naturale, schiavo della propria industriosità e del suo proprio bisogno egoistico, come del bisogno altrui.

Lo Stato moderno ha riconosciuto questa sua base di natura come tale nei diritti generali dell'uomo. Ed esso non la creò. Come esso era il prodotto della società borghese partorita dal suo stesso svolgersi dai vecchi legami politici, così esso ora da sua parte riconobbe coi diritti dell'uomo il suo proprio nascimento e la propria base fondamentale.

Che gli Ebrei siano dunque emancipati, e che siano loro accordati i “ diritti dell'uomo „, sono atti che si determinano scambievolmente. Il signor Riesser esprime esattamente il senso che ha per gli Ebrei il desiderio del riconoscimento della umanità libera, allorchè egli, fra le altre cose, desidera la libertà di andare, di restar fermo, di viaggiare, di industriarsi e simiglianti. Queste manifestazioni della “ umanità libera „ sono espressamente riconosciute nella proclamazione francese dei diritti dell'uomo come tali. L'ebreo ha tanto maggiore diritto a questo riconoscimento dell'umanità libera inquantochè la “ libera società borghese „ è di essenza completamente ebraica-commerciale, ed egli è, a tutta prima, il suo necessario membro. Si dimostrava inoltre negli *Annali franco-tedeschi* perchè il membro della “ società borghese „ *par excellence* è chiamato “ l'uomo „ e perchè i diritti dell'uomo si chiamino “ diritti innati „.

La critica non seppe quindi dir niente di critico sui diritti dell'uomo, fuor che essi non sono innati, ma storicamente generati, ciò che Hegel aveva già saputo dire. Alla loro affermazione, finalmente, che ebrei e cristiani, per concedere e ricevere i diritti universali dell'uomo dovettero immolare il privilegio della fede — il teologo critico subordina ad ogni cosa la sua unica idea fissa — si contrapponeva specialmente il fatto presente in tutte le proclamazioni non critiche dei diritti dell'uomo, che il diritto di credere a ciò che si voglia, il diritto di esercitare il culto di una qualunque religione è esplicitamente riconosciuto come un diritto generale dell'uomo.

La critica poteva sapere soprattutto che fu combattuto il partito Hebert specialmente col pretesto di un attacco ai diritti dell'uomo, perchè si attentava alla libertà di religione; che appunto perciò, nell'ulteriore restaurazione della libertà di culto, si fece appello ai diritti dell'uomo.

“ Per ciò che si attiene all'essenza politica, la critica seguì le contradizioni di essa fino al punto dove la contradizione fra teoria e pratica era stata studiata da cinquant'anni nel modo più profondo fino al sistema rappresentativo francese, dove è sconfessata la libertà della teoria dalla pratica e dove la libertà della vita pratica cerca nella teoria invano la sua espressione „.

“ Dopochè ora anche l'illusione fondamentale era abolita, la contradizione, che si era dimostrata nei dibattiti della Camera francese, la contradizione della libera teoria e della pratica validità dei privilegi, della validità legale dei privilegi e di una situazione pubblica nella quale l'egoismo del puro individuo cerca di dominare l'esclusività privilegiata, dovrebbe potersi concepire come una contradizione universale in questo campo „.

La contradizione, che la critica indicava nelle discussioni della Camera francese, non era altro che una contradizione del costituzionalismo. Se essa lo avesse concepito come contradizione generale, avrebbe compreso la contradizione generale del costituzionalismo. Se essa fosse andata più oltre, come secondo le sue opinioni " sarebbe potuta „ andare, se essa si fosse cioè spinta fino all'abolizione di questa contradizione generale, essa sarebbe giunta direttamente dalla monarchia costituzionale allo Stato rappresentativo democratico, al perfetto Stato moderno. Ben lunge dall'aver criticato l'essenza dell'emancipazione politica e dall'avere scandagliato il suo determinato rapporto con l'essenza umana, essa sarebbe giunta prima al fatto della emancipazione politica, allo Stato moderno evoluto, ossia sarebbe giunta prima là dove l'esistenza dello Stato moderno corrisponde alla sua essenza, dove perciò anche i vizi, non solo relativi ma assoluti, i vizi che costituiscono la sua stessa essenza, possono essere intuiti e caratterizzati.

Il passo " critico „ sopra citato è tanto più prezioso in quanto dimostra fino all'evidenza che la critica, nell'istesso istante in cui ella riguarda profondamente sotto di sè l' " essenza politica „, anzi nel momento in cui sta profondamente al disotto di questa essenza, deve ancora trovare nell'essenza politica la soluzione delle sue contradizioni e sempre più persevera nelle sue complete assurdità sul principio statale moderno.

La critica contrappone alla " libera teoria „ la " pratica validità dei privilegi „ e alla " legale validità dei privilegi „ lo " stato pubblico „.

Per non fraintendere l'opinione della critica, richiamiamoci alla mente la contradizione da lei indicata nelle discussioni della Camera francese, quella istessa contradizione che " avrebbe potuto concepirsi „ come contradizione più generale. Si trattava, fra le altre cose, di stabilire un giorno della settimana nel quale i fanciulli debbano restare liberi dal lavoro. La domenica fu scelta come tal giorno. Un deputato propose a tal proposito di omettere nella legge la menzione della domenica come incostituzionale. Il ministro Martin (du Nord) scorse in questa proposta il proposito di far dichiarare che il cristianesimo sia cessato di esistere. Il signor Cremieux dichiarò, in nome degli Ebrei francesi, che gli Ebrei, per rispetto alla religione della grande maggioranza dei francesi, non avrebbero nulla da obbiettare contro la menzione della domenica. Ora, secondo la libera teoria, cristiani ed ebrei sono su d'un piede di eguaglianza; secondo questa pratica i cristiani posseggono un privilegio di fronte agli Ebrei, perchè come potrebbe altrimenti la domenica cristiana trovare il suo posto in una legge che è emanata per tutti i Francesi? E non avrebbe il sabato ebraico il medesimo diritto, ecc.? Oppure l'ebreo nella vita pratica francese non è realmente oppresso dai privilegi cristiani, ma la legge non osa manifestare questa pratica

uguaglianza. Di questa natura sono tutte le contradizioni dell'essenza politica, che il signor Bauer dimostra nella *Questione degli Ebrei*, contradizioni del costituzionalismo, che è in generale la contradizione fra lo Stato moderno rappresentativo e il vecchio Stato dei privilegi.

Il signor Bauer commette ora un fondamentalissimo sbaglio, quando pensa con la intuizione e la critica di questa contradizione come un " universale ,, sollevarsi dall'essenza politica all'essenza umana. Egli si sarebbe tutt'al più sollevato dalla parziale emancipazione politica a quella completa, dallo Stato costituzionale a quello rappresentativo democratico.

Il signor Bauer crede di abolire con l'abolizione del privilegio l'oggetto del privilegio. Egli dice in rapporto all'espressione del signor Martin (del Nord): " Non vi ha più religione, se non vi ha più alcuna religione privilegiata. Togliete alla religione la sua forza di esclusività, ed essa non esiste più ,,.

Ma come l'attività industriale non cessa di esistere abolendo i privilegi dell'industria, delle maestranze e delle corporazioni, ma piuttosto proprio dopo l'abolizione di questi privilegi s'inizia la vera industria; come la proprietà terriera non è abolita solo perchè si abolisca il possesso terriero privilegiato, ma piuttosto è solo con l'abolizione dei suoi privilegi che comincia il suo movimento universale nei liberi parcellamenti e nelle libere alienazioni; come il commercio non è abolito con la soppressione dei privilegi commerciali, ma è veramente per prima realizzato nel libero commercio; così la religione si spiega nella sua pratica universalità (si pensi ai liberi Stati nord-americani) solo là dove non esiste alcuna religione privilegiata. Il moderno " stato pubblico ,,, la civilizzata e moderna essenza dello Stato, non ha per base, come pensa la critica, la società dei privilegi, ma la società dai privilegi aboliti e dissolti, la società borghese evoluta, nella quale sono resi liberi gli elementi della vita ancora politicamente legati ai privilegi. " Nessuna esclusività privilegiaria ,, contrasta nè con le condizioni pubbliche nè con le altre condizioni. Come la industria libera e il libero commercio tolgono di mezzo la esclusività privilegiaria e quindi la lotta reciproca fra le esclusività dei privilegi, e invece sostituiscono al suo posto un uomo sciolto dal privilegio — che lo svincola dall'insieme generale e nello stesso tempo lo lega ad un insieme esclusivo più piccolo — un uomo non legato più neppure in apparenza da un vincolo generale all'altro uomo, e producono una lotta generale dell'uomo contro l'uomo, dell'individuo contro l'individuo, così la intera società borghese è questa guerra di tutti contro tutti gl'individui vieppiù isolati, l'uno dall'altro, dalla propria individualità, ed il generale sfrenato movimento delle potenze elementari della vita liberata dalle catene del privilegio.

L'antitesi dello Stato rappresentativo democratico e della società borghese è il compimento dell'antitesi classica della cosa pubblica e della schiavitù. Nel mondo moderno ognuno è insieme membro della schiavitù e della comunità. Ma appunto la schiavitù della società borghese è secondo l'apparenza la maggiore libertà, perchè è l'indipendenza apparentemente perfetta dell'individuo, il quale assume per sua particolare libertà il movimento sfrenato dei suoi estrinsecati elementi di vita, come per esempio la proprietà, la industria, la religione, ecc., non più legato da vincoli generali e non più dipendente da altri uomini, mentre questa libertà è invece la sua perfetta soggezione e disumanità (*Unmenschlichkeit*). Al posto del privilegio è qui sottentrato il diritto.

Proprio qui dove, per prima, non ha luogo alcuna contradizione tra la libera teoria e la pratica validità dei privilegi, ma anzi l'annientamento pratico dei privilegi, la libera industria, il libero commercio, ecc., corrisponde alla libera teoria, dove allo stato pubblico non si contrappone nessuna esclusività privilegiata, dove è abolita la contraddizione svolta dalla critica, è qui che esiste il perfetto Stato moderno.

Qui domina inoltre il capovolgimento addirittura della legge, che manifesta il signor Bauer in accordo con il signor Martin (du Nord), in occasione dei dibattiti parlamentari francesi. " Come il signor Martin (du Nord) vide nel progetto di eliminare la menzione della domenica nella legge una proposta di dichiarare che il cristianesimo sia cessato di esistere, così con ugual diritto, e questo diritto è perfettamente giustificato, dichiarare che la legge del sabato non abbia più alcuna obbligatorietà per gli ebrei, sarebbe proclamare l'abolizione del giudaismo ".

Nello Stato evoluto moderno accade precisamente il contrario. Lo Stato dichiara che la religione, come gli altri elementi della vita civile, hanno cominciato ad esistere nella loro piena estensione solo quando esso li dichiara non politici e perciò li abbandona a se stessi. Alla soppressione della loro esistenza politica, come forse alla dissoluzione della proprietà mercè l'abolizione del censo elettorale, al dissolvimento della religióne con l'abolizione della Chiesa di Stato, insomma a questa proclamazione della loro morte come elemento dello Stato corrisponde la loro vita più vigorosa che ubbidisce indisturbata alle sue proprie leggi e spiega tutto l'impeto della sua esistenza.

L'anarchia è la legge della società borghese emancipata dai privilegi strutturali, e l'anarchia della società borghese è la base del moderno Stato pubblico, come lo Stato pubblico è a sua volta la garanzia

di questa anarchia. Così come essi si contrappongono, si determinano anche vicendevolmente.

Si vede quanto sia grandemente capace *la* critica di appropriarsi il " nuovo „. Ma restando nei confini della pura critica c'è da domandarsi perchè essa non abbia concepito la sua contradizione, sviluppata in occasione delle discussioni della Camera francese, come contradizione generale, ciò che secondo la sua stessa opinione " avrebbe dovuto „ fare?

" Ma il passo era allora impossibile — non solo perchè... non solo perchè... ma anche perchè senza questo ultimo resto d'interno ingarbugliamento con le sue antitesi la critica era impossibile, e non sarebbe potuta arrivare al punto in cui rimaneva a farsi ancora un solo passo „.

Era impossibile... perchè... era impossibile! La critica assicura inoltre che era impossibile il fatale " Un Passo „ per potere arrivare al punto in cui restava e solo " un altro passo „.

E chi ci troverà a ridire? Per potere arrivare ad un punto dove resta ancora " Un Passo „ è impossibile fare Un altro passo, che conduca al di là del punto dietro il quale resta ancora " Un Passo „.

Tutto è bene ciò che finisce bene! Alla chiusa dell'attacco contro la massa nemica della sua " questione degli Ebrei „, la critica confessa che la sua concezione dei " diritti dell'uomo „, il suo " apprezzamento della religione nella rivoluzione francese „, la essenza politica libera, alla quale rimandò talvolta alla fine delle sue discussioni „, in breve tutta " l'êra della rivoluzione francese per la critica non era nè più nè meno che un simbolo — non dunque precisamente e nel prosaico senso di quel tempo dei tentativi rivoluzionari dei francesi — un simbolo, quindi soltanto una espressione fantastica delle forme che essa vedeva alla fine „. Noi non vogliamo rubare alla critica la consolazione che se essa pecchi politicamente ciò le accada soltanto alla " chiusa „ e alla " fine „ delle sue opere. Un noto ubbriacone soleva rassicurarsi che non fosse mai ubbriaco prima della mezzanotte.

Sul terreno della *Questione degli Ebrei* la critica ha incontestabilmente guadagnato sempre più spazio sul nemico. Il N. 1 della " questione degli Ebrei „ era ancora lo scritto assoluto della critica difeso da Bruno Bauer, ed aveva scoverto la " vera „ e " generale „ importanza della " questione degli ebrei „. Il N. 2 " volle e dovette „ non esorbitare dalla critica. Il N. 3 avrebbe potuto fare ancora un passo, ma era " impossibile „ — perchè " impossibile „. Non il suo " volere e dovere „ ma l'essersi ingarbugliata nella sua " antitesi „ le ostruì questo " Un Passo „. Essa avrebbe veramente volentieri ol-

trepassata l'ultima barriera, ma sfortunatamente era rimasto appena un ultimo resto della massa nella corsa critica fatta a gran passi di un miglio l'uno.

c — Battaglia critica contro la rivoluzione francese.

La limitatezza della massa aveva costretto lo spirito, e la critica aveva costretto Bruno Bauer a non considerare la rivoluzione francese come l'epoca del tentativo rivoluzionario dei francesi in "senso prosaico", ma "solo", come "il simbolo e l'espressione fantastica" della tela di ragno del proprio cervello. La critica fa ammenda del suo "errore", sottoponendo la rivoluzione francese ad un nuovo esame. Essa punisce nell'istesso tempo il corruttore della sua innocenza: — "la massa", partecipandole i risultati di questo "nuovo esame".

"La rivoluzione francese fu un esperimento che appartenne del tutto ancora al XVIII secolo".

Che un esperimento del XVIII secolo, come la rivoluzione francese, è del tutto ancora un esperimento del XVIII e non del XIX secolo, questa verità cronologica sembra "ancora del tutto" appartenere alle verità che "s'intendono da se stesse di primo acchito". Ma una tale verità nella terminologia della critica, che è infatuatissima delle verità "chiare come il sole", ha il significato di un "esame" e trova perciò il suo posto naturale in un "nuovo esame della rivoluzione".

"Le idee che la rivoluzione francese aveva suscitato non condussero al di là dello Stato ch'esse volevano abolire con la violenza".

Le idee non potrebbero mai condurre al di là delle vecchie condizioni mondiali, ma potrebbero soltanto condurre al di là delle idee delle vecchie condizioni del mondo. Le idee non potrebbero affatto condurre a nulla. Perchè le idee si traducano in fatti, occorre l'uomo che eserciti una forza pratica. Nel suo senso letterale, dunque, la tesi critica è ancora una volta una verità che si comprende da sè stessa, perciò è di nuovo un "esame".

Ciò che risulta incontestato da questo esame è che la rivoluzione francese ha suscitato idee che hanno condotto al di là delle idee del vecchio stato del mondo. Il movimento rivoluzionario, che cominciò nel *Cercle social* nel 1789, che nel mezzo del suo cammino ebbe per rappresentanti principali Leclerc e Roux, e che infine soccombè per un momento con la congiura di Baboeuf, aveva suscitato l'idea comunistica che Buonarroti, amico di Baboeuf, tornò ad introdurre in Francia, dopo la rivoluzione del 1830. Questa idea, elaborata in maniera conseguente, è l'idea del nuovo stato mondiale.

“ Dopo che la rivoluzione perciò (!) aveva abolito le limitazioni feudali dalla vita del popolo, fu costretta a soddisfare ed anche ad aizzare il puro egoismo della nazionalità, così come fu costretta, d'altra parte, ad imbrigliarlo con il suo necessario complemento: il riconoscimento d'una più alta esistenza, con questa più alta sanzione dello Stato universale che deve combinare insieme i singoli atomi egoistici „.

L'egoismo della nazionalità è lo schietto egoismo dello Stato universale, in antitesi all'egoismo delle delimitazioni feudali. La più alta esistenza è la più alta sanzione dello Stato universale e quindi anche della nazionalità. La più alta esistenza deve ciò non di meno infrenare l'egoismo della nazionalita, cioè dello Stato universale. E' veramente un problema critico infrenare un egoismo con la sua sanzione e più propriamente con la sua sanzione religiosa, cioè col riconoscimento di esso come d'una esistenza sovrumana, epperciò libera anche da freni umani! I creatori della più alta esistenza non seppero nulla di questa loro critica intenzione.

Il signor Buchez, che basa il fanatismo della nazionalità sul fanatismo della religione, conosce meglio il suo eroe Robespierre.

Roma e la Grecia naufragarono nella nazionalità. La critica non dice perciò nulla di specifico sulla rivoluzione francese quando essa la fa naufragare nella nazionalità. Essa dice ben poco sulla nazionalità quando determina l'egoismo di questa come puro. Questo puro egoismo sembra piuttosto come un egoismo oscurissimo, transustanziato in carne e sangue, un egoismo spontaneo se lo si paragona in qualche modo con il puro egoismo dell'Io fichtiano. Ma la sua purezza è solamente relativa, in antitesi all'egoismo delle limitazioni feudali; non occorreva perciò alcun “ nuovo esame della rivoluzione „ per scoprire che l'egoismo che ha per contenuto una nazione è più generale e più puro dell'egoismo che ha per contenuto un particolare ceto o una particolare corporazione.

I sotterfugi della critica attorno allo Stato non sono meno istruttivi. Essi si riducono a costatare che lo Stato deve tenere congiunti i singoli atomi egoistici.

Per parlare esattamente e in senso prosaico, i membri della società borghese non sono affatto degli atomi. La proprietà caratteristica dell'atomo consiste nel non avere all'infuori di sè nessuna proprietà, e perciò alcun rapporto, determinato dalla sua speciale necessità naturale, con altre sostanze. L'atomo è senza bisogni, sufficiente a se stesso; il mondo fuori di esso è il vuoto assoluto, cioè esso è senza contenuto, senza senso, inesprimibile, appunto perchè possiede in se stesso tutta la pienezza. L'individuo egoistico della società borghese si può arrogare solo nella sua idea sbagliata e nella sua astrazione non vivente di es-

sere atomo, cioè un essere beato senza rapporti, sufficiente a se stesso, senza bisogni, assolutamente perfetto. La sciagurata realtà sensibile non si cura della sua immaginazione, costringe ciascuno dei suoi sensi a credere nel senso del mondo e degl'individui fuori di lui, e il suo stesso stomaco profano ricorda quotidianamente che il mondo fuori di lui non è vuoto, ma è ciò che veramente riempie. Ciascuna delle attività della sua esistenza e delle sue proprietà, ogni suo impulso vitale, è mutato in bisogno, in necessità, che muta il suo egoismo nella ricerca di altre cose ed uomini fuori di lui. Ma poichè il bisogno dell'uno individuo non ha nessun senso che si comprenda da se stesso per l'altro individuo egoistico che possiede il mezzo di soddisfare quel bisogno, cioè non ha nessun immediato connubio con l'appagamento, ogni individuo deve creare questo connubio, diventando parimenti il ruffiano tra il bisogno altrui e l'oggetto di questo bisogno. La necessità naturale dunque, le proprietà umane dell'esistenza, per quanto possano apparire alienate, l'interesse, mantengono in coesione fra di loro i membri della società borghese; il vincolo reale è la vita civile, non la vita politica. Non è dunque lo Stato che mantiene insieme gli atomi della società borghese, ma il fatto che essi sono atomi soltanto nella rappresentazione, nel cielo della loro fantasia, ma in realtà sono esseri ben differenti dagli atomi, non sono, cioè, divinamente egoistici, ma uomini egoisti. Solo la superstizione politica s'immagina ancora oggi che la vita borghese debba essere tenuta in piedi dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà è lo Stato che è tenuto in piedi dalla società borghese.

" L'idea colossale di Robespierre e Saint-Just di formare un popolo libero, che viva soltanto secondo le regole della giustizia e della virtù — si vegga, ad esempio, la relazione di Saint-Just sul delitto di Danton e l'altra sulla polizia generale — potè solo reggere mediante il Terrore per un certo tempo — ed era una contradizione, contro la quale gli elementi egoistici e volgari dello Stato reagirono nella maniera vile e perfida — che solo da loro poteva aspettarsi ".

Questa frase critica-assoluta, che caratterizza un popolo libero come una contraddizione contro la quale gli elementi egoistici e volgari della popolazione (" *Volkswesen* ") debbano reagire, è tanto più assolutamente vacua, in quanto che libertà, giustizia, virtù nel senso di Robespierre e di Saint-Just possono essere solo manifestazione vitale di un popolo e solo qualità della essenza popolare. Robespierre e Saint-Just parlano espressamente delle " libertà, giustizia, virtù " antiche, proprie soltanto all' " essenza popolare "; Spartani, Ateniesi e Romani, al tempo della loro grandezza, sono " popoli liberi, giusti, virtuosi ".

" Quale — dice Robespierre nel discorso sui principî della morale pubblica (seduta della Convenzione del 5 febbraio 1794) — è il

principio fondamentale del governo democratico e popolare? La virtù Io parlo della virtù pubblica, che oprò così grandi meraviglie nella Grecia e in Roma, e che oprerà più meravigliosamente ancora nella Francia repubblicana; della virtù, che altra cosa non è se non l'amore della patria e delle sue leggi „. Cosicchè Robespierre designa esplicitamente Ateniesi e Spartani come *peuples libres*. Egli richiama continuamente alla memoria l'antico civismo, e cita i suoi eroi, come i suoi pervertitori: Licurgo, Demostene, Milziade, Aristide, Bruto e Catilina, Cesare, Clodio, Pisone.

Saint-Just, nella relazione sull'arresto di Danton — alla quale la critica rimanda — dice esplicitamente: “ Il mondo è vuoto dai tempi dei Romani, e soltanto il ricordo di loro lo riempie e profetizza ancora la libertà „. La sua accusa è, all'antica maniera, diretta contro Danton come un Catilina.

Nell'altra relazione di Saint-Just sulla polizia generale, il repubblicano viene descritto completamente in stile antico, rigido, frugale, semplice, ecc. La polizia deve essere, conforme alla sua essenza, un istituto corrispondente alla Censura romana. Non mancano Codro, Licurgo, Cesare, Catone, Catilina, Bruto, Antonio, Cassio. Infine Saint-Just caratterizza la “ libertà, giustizia e virtù „ ch'egli propugna, con una parola, allorchè dice: *Que les hommes révolutionnaires soient des Romains.*

Robespierre, Saint-Just ed il loro partito decaddero perchè essi confusero l'antica comunità realista-democratica, che si basava sulla reale schiavitù, con lo Stato rappresentativo moderno spiritualista-democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società borghese. Qual colossale illusione dovere sanzionare e riconoscere nei diritti dell'uomo la moderna società borghese, la società dell'industria, della concorrenza universale, dei privati interessi liberamente diretti al loro scopo, dell'anarchia, dell'individualità spirituale, naturale, da se stessa straniata, e nell'istesso tempo volere annullare le manifestazioni vitali di questa società posponendole ai singoli individui, e volere formare alla maniera antica la testa politica della società!

Tragica illusione questa, quando Saint-Just, nel giorno della sua esecuzione, indicò la tabella dei diritti dell'uomo appesa nella sala della Conciergerie, e con orgoglioso sentire di sè esclamò: *C'est pourtant moi qui ai fait cela!* Proprio questa tabella proclamava il diritto d'un uomo, che non può essere l'uomo dello Stato antico, così come i suoi rapporti economici e industriali non sono quelli antichi.

Non è qui il luogo di giustificare storicamente l'illusione dei terroristi.

" Dopo la caduta di Robespierre la civilizzazione politica ed il movimento politico precipitarono verso il punto in cui essi furono vittima di Napoleone, il quale non molto tempo dopo il 18 brumaio potè dire: " Coi miei prefetti, coi miei gendarmi e coi miei preti io posso fare della Francia ciò che voglio ,,.

La storia profana invece riferisce: Dopo la caduta di Robespierre comincia la cultura politica che aveva voluto gareggiare, ch'era stata proclivissima a realizzarsi prosaicamente per prima.

Sotto il governo del Direttorio la società borghese — la rivoluzione stessa l'aveva liberata dai vincoli feudali e riconosciuta officialmente, per quanto il terrorismo la volesse sacrificare all'antica vita politica — irrompe nelle vigorose correnti della vita ,,.

Vertiginosa spinta alle intraprese commerciali, brama di arricchire, barcollamento della nuova vita borghese, il cui primo godimento è ancora sfrontato, leggiero, frivolo, inebbriante; reale cultura del suolo e dei fondi francesi, la cui organizzazione feudale il martello della rivoluzione aveva dissolto coi suoi colpi, e che ora la prima eccitazione febbrile dei molti nuovi proprietari sottopone a coltura intensiva; i primi movimenti dell'industria diventata libera — questi sono alcuni dei segni caratteristici della nuova società borghese venuta alla luce. La società borghese è positivamente rappresentata dalla borghesia. La borghesia inizia così il suo regime. I diritti dell'uomo cessano di esistere soltanto in teoria.

Ciò che fu vittima di Napoleone nel 18 brumaio, non fu, come la critica crede in ossequio ad un signor di Rotteck e Welker, il movimento rivoluzionario in generale, fu la borghesia liberale. Non si ha che da leggere i discorsi dei legislatori di allora per convincersene. Si crede di essere trasportati dalla Convenzione nazionale in una odierna Camera dei deputati.

Napoleone era l'ultima lotta del terrorismo rivoluzionario contro la società borghese proclamata parimente dalla rivoluzione e contro la sua politica. Napoleone veramente possedeva di già la convinzione circa la sostanza dello Stato che questo poggiasse sullo sviluppo inostacolato della società borghese, sul libero movimento degli interessi privati. Ei si decise a riconoscere e a proteggere questa base. Egli non fu punto un terrorista retorico. Ma Napoleone considerava ancora nell'istesso tempo lo Stato come scopo a se stesso, e la società borghese solo come tesoriera e come suo subalterno, che non debba avere alcuna volontà propria. Egli completò il terrorismo, sostituendo al posto della rivoluzione permanente la guerra in permanenza. Egli appagò fino alla piena sazietà l'egoismo della nazionalità francese, ma egli pretese anche il sacrificio degli affari, dei godimenti, della ricchezza borghesi tutte le volte che

lo dominava lo scopo politico della conquista. Se egli opprimeva dispoticamente il liberalismo della società borghese — l'idealismo politico della sua pratica quotidiana — ei non risparmiava nemmeno i suoi sostanziali interessi materiali, commercio ed industria, ogni volta che essi venissero in conflitto con i suoi interessi politici. Il suo disprezzo per gl'industriali, *hommes d'affaires*, era il complemento del suo disprezzo per gl'ideologi. In fondo in fondo ei combatteva nella società borghese l'avversario dello Stato che valga come assoluto scopo a se stesso. Così egli dichiarò al Consiglio di Stato che non tollererebbe che il possessore di estesissime terre le coltivasse oppur no a suo piacimento. Così egli concepì il piano, con l'appropriazione del materiale rotabile, di sottoporre il commercio allo Stato. I commercianti francesi attendevano preparati l'avvenimento che scuotesse per primo la potenza di Napoleone. Gli aggiotatori parigini lo costrinsero con una carestia artificiosamente creata a rimandare l'apertura della guerra russa quasi di due mesi e di rimetterla perciò in una stagione troppo inoltrata.

Come alla borghesia rivoluzionaria in Napoleone si opponeva ancora una volta il terrorismo rivoluzionario, così nella Restaurazione, nei Borboni, le venne di fronte ancora una volta la contro-rivoluzione. Finalmente realizzò essa nel 1830 i suoi desideri del 1789, con la sola differenza che la sua cultura politica ora era perfetta, che essa non pensava più di aspirare, nello Stato rappresentativo-costituzionale, all'ideale dello Stato, alla salute del mondo e di tutti i fini umani, ma essa lo aveva piuttosto riconosciuto come l'espressione ufficiale del suo potere esclusivo e come riconoscimento politico dei suoi particolari interessi.

La storia vera della rivoluzione francese, che data dal 1789 in poi, non è neppure compiuta con l'anno 1830, in cui uno dei suoi momenti, ora arricchito dalla coscienza della sua importanza sociale, ne riportò la vittoria.

d) Battaglia critica contro il materialismo francese.

" Lo spinozismo aveva dominato il secolo XVIII tanto nella sua evoluzione francese che faceva della materia la sostanza, come nel teismo che dava alla materia un nome più spirituale.... La scuola spinoziana francese e i seguaci del teismo erano soltanto due sette che disputavano intorno al vero senso del loro sistema... Il semplice destino di questa evoluzione filosofica (*Aufklärung*) fu la sua dissoluzione nel romanticismo dopo che essa si era dovuta dar prigioniera alla reazione che ebbe principio fin dal movimento francese ". Fin qui *la* critica.

Noi opporremo, in un breve schizzo, alla storia critica del materialismo francese la sua storia profana propria della massa. Noi riconosceremo devotamente l'abisso fra la storia come essa è effettivamente avvenuta e la storia come essa avviene secondo il decreto della critica assoluta, la creatrice imparziale del vecchio e del nuovo. Noi finalmente, ubbidendo alle prescrizioni della critica, faremo " oggetto di uno studio attento „ il perchè? il donde? il dove? della storia critica.

" Per dirla in senso preciso e volgare „, la rivoluzione filosofica francese del XVIII secolo e specialmente il materialismo francese fu non solo una lotta contro le istituzioni politiche esistenti, come contro la esistente religione e teologia, ma ugualmente una lotta aperta, manifesta contro la metafisica del secolo XVIII e contro ogni metafisica, specialmente contro quella di Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibnitz. Si oppose la filosofia alla metafisica, come Feuerbach al suo primo deciso opporsi contro Hegel contrappose alla briaca speculazione la sobria filosofia. La metafisica del secolo XVII, la quale era stata battuta dalla rivoluzione filosofica francese e specialmente dal materialismo francese del secolo XVIII, ebbe la sua vittoriosa e valida restaurazione nella filosofia tedesca, e specialmente nella filosofia speculativa tedesca del secolo XIX. Dopo che Hegel l'ebbe riunita in una maniera geniale con tutta la metafisica precedente e con l'idealismo tedesco e fondato un impero universale metafisico, corrispose di nuovo, come nel secolo XVIII, all'assalto alla teologia l'assalto alla metafisica speculativa ed a ogni metafisica.

Essa soccomberà per sempre al materialismo, perfezionato ormai dal lavoro della speculazione stessa e coincidente coll'umanismo. Ma come Feuerbach nel campo teorico così il socialismo e il comunismo francesi ed inglesi rappresentavano nel campo pratico il materialismo che coincide con l'umanismo.

" Per dirla in un senso preciso e volgare „ esistono due correnti del materialismo francese, di cui l'una deriva la propria origine da Descartes, l'altra da Locke. L'ultima è specialmente un elemento di coltura francese e sbocca direttamente nel socialismo. Il primo, il materialismo meccanico, si perde come un rivolo nella scienza naturale francese propriamente detta. Ambedue le correnti si incrociano nel corso del loro sviluppo. Del materialismo francese derivante direttamente da Descartes non è il caso di occuparsi più davvicino come del pari della scuola francese di Newton e in generale dello sviluppo della scienza naturale francese.

Basti soltanto questo: nella sua fisica Descartes aveva conferito alla materia una forza auto-creatrice, e ne aveva concepito il movimento meccanico come una manifestazione vitale. Egli aveva diviso la

sua fisica interamente dalla metafisica. In seno alla sua fisica la materia è l'unica sostanza, l'unico fondamento dell'essere e della conoscenza.

Il materialismo meccanico francese fu seguace della fisica di Descartes in antitesi alla sua metafisica. I suoi discepoli furono antimetafisici per professione, cioè fisici.

Col medico Leroy comincia questa scuola, col medico Cabanis essa raggiunge il suo apice, il medico Lamettrie è il suo centro. Descartes viveva ancora quando Leroy applicò la costruzione cartesiana dell'animale — come similmente nel secolo XVIII Lamettrie — all'anima umana, e spiegò l'anima come un modo del corpo e le idee come movimenti meccanici. Leroy anzi credette che Descartes avesse velato la sua vera opinione. Descartes protestò. Alla fine del secolo XVIII Cabanis condusse a compimento il materialismo cartesiano nel suo scritto: *Rapports du physique et du morale de l'homme.*

Il materialismo cartesiano esiste fino al giorno d'oggi in Francia. Esso ha i suoi grandi successi nella scienza naturale meccanica, alla quale, per dirla in " senso preciso e volgare ", si può rimproverare meno che ad ogni altro il romanticismo.

La metafisica del secolo XVII, rappresentata per la Francia principalmente da Descartes, ebbe fin dalla sua nascita il materialismo come antagonista. Personalmente esso si contrappose al Descartes nella persona di Gassendi, il restauratore del materialismo epicureo. Il materialismo francese ed inglese restò sempre in un rapporto intimo con Democrito ed Epicuro. Un'altra opposizione ebbe la metafisica cartesiana nel materialista inglese Hobbes. Gassendi e Hobbes trionfarono molto tempo dopo la loro morte sul loro nemico nello stesso momento in cui questo come potere officiale imperava in tutte le scuole francesi.

Voltaire ha osservato che la indifferenza dei francesi del secolo XVIII contro le dissensioni gesuitiche e giansenistiche, fu causata meno dalla filosofia che dalla speculazione finanziaria di Law. Così il tracollo della metafisica del secolo XVII può essere spiegato come causato dalla teoria materialistica del secolo XVIII, solo in quanto si spiega questo movimento teorico stesso come causato dalla formazione pratica della vita francese d'allora. Questa vita era rivolta verso il presente immediato, verso il godimento mondano, gl'interessi mondani e verso il mondo terreno. A questa pratica antiteologica, antimetafisica, materialistica, dovevano corrispondere teorie antiteologiche, antimetafisiche, materialistiche. La metafisica aveva praticamente perduto ogni credito. A noi basta accennarne qui brevemente lo svolgimento teorico.

La metafisica nel secolo XVII (si pensi a Descartes, Leibnitz, ecc.) ancora recava delle traccie di contenuto positivo profano. Essa faceva delle scoverte nella matematica fisica e in altre determinate scienze che

parevano appartenerle. Già al principio del secolo XVIII quest'apparenza era distrutta. Le scienze positive s'erano separate da lei e s'erano formate delle sfere autonome. Tutta la ricchezza metafisica consisteva oramai in entità ideali e in cose celesti, proprio quando le entità reali e le cose terrene cominciavano a concentrare in sè ogni interesse. La metafisica era divenuta insipida. Nello stesso anno in cui morivano gli ultimi grandi metafisici francesi del secolo XVII, Malebranche e Arnauld, nacquero Helvetius e Condillac.

L'uomo che teoricamente privò d'ogni suo credito la metafisica del secolo XVII e ogni altra metafisica, fu Pietro Bayle. La sua arma fu lo scetticismo, foggiata con le stesse formule magiche della metafisica. Egli stesso cominciò col partire dalla metafisica cartesiana. Come Feuerbach combattendo la teologia speculativa fu trascinato a combattere la filosofia speculativa, appunto perchè egli riconobbe nella speculazione l'ultimo sostegno della teologia, perchè egli doveva costringere i teologi ad abbandonare la pseudo-scienza per rifugiarsi di nuovo nella fede rozza e ripugnante, così il dubbio religioso spinse il Bayle al dubbio nella metafisica, che sosteneva questa fede. Egli sottopose perciò la metafisica, in tutto il suo svolgimento storico, alla critica. Egli ne fu lo storiografo per scrivere la storia della sua morte. Egli combattè specialmente lo Spinoza e Leibnitz. Pier Bayle preparò non soltanto al materialismo e alla filosofia del buon senso umano il loro accoglimento in Francia, con il dissolvimento scettico della metafisica. Egli annunziò anche la società ateistica che doveva cominciare ad esistere fra breve con la dimostrazione che possa esistère una società composta per intero di atei, che un ateo possa essere un uomo dabbene, che l'uomo si degrada non con l'ateismo ma con la superstizione e l'idolatria.

Pietro Bayle era, secondo l'espressione di uno scrittore francese, " l'ultimo dei metafisici nel senso del secolo XVII, ed il primo dei filosofi nel senso del XVIII ".

Oltre la confutazione negativa della teologia e della metafisica del secolo XVII, vi era necessità di un sistema positivo antimetafisico. Occorreva un libro che rinchiudesse in un sistema la pratica della vita d'allora e ne facesse la motivazione teorica. Lo scritto di Locke sulla *Origine dell'intelletto umano*, venne a proposito dall'altra riva del Canale. Esso venne accolto entusiasticamente come un ospite ansiosamente atteso.

Si pone adesso il quesito: " E' Locke forse uno scolare dello Spinoza? ". La storia " profana " potrebbe rispondere: il materialismo è il figlio autoctono della Gran Bretagna. Già il suo scolastico, Duns Scotus, si chiese " se la materia possa pensare ".

Per realizzare questo miracolo, egli si rifugiò presso la onnipotenza divina, cioè egli costrinse la stessa teologia a predicare il materialismo. Egli fu inoltre nominalista. Il nominalismo si trova come un elemento fondamentale presso i materialisti inglesi, come del resto esso è la prima espressione del materialismo.

Il vero capostipite del materialismo inglese e di ogni scienza moderna sperimentale è Bacone. La scienza naturale è per lui la vera scienza, e la fisica sensibile la parte principale della scienza naturale. Anassagora con le sue " omoiomerie „ e Democrito con i suoi " atomi „ sono sovente le sue autorità. Secondo la sua dottrina i sensi non possono ingannarsi e sono la fonte di ogni conoscenza. La scienza è scienza sperimentale e consiste nell'applicare un metodo razionale ai dati sensibili. Induzione, analisi, comparazione, osservazione, esperimento, sono le condizioni principali d'un metodo razionale. Fra le qualità ingenite alla materia, il movimento è la prima e più importante, non solo come movimento meccanico e matematico, ma più ancora come istinto, spirito vitale, energia, come tormento — per adoperare una espressione di Giacomo Böhm — della materia. Le forme primitive di quest'ultima sono forze essenziali, viventi, individualizzanti, ad essa inerenti, che producono le differenze specifiche.

In Bacone, come suo primo creatore, il materialismo cela in sè in una maniera ingenua ancora i germi di uno sviluppo generale. La materia sorride all'uomo intero, circonfusa di splendore poetico-sensibile. La dottrina aforistica stessa al contrario formicola ancora di inconseguenze teologiche.

Nel suo sviluppo ulteriore, il materialismo diviene unilaterale. Hobbes è il sistematizzatore del materialismo baconiano. Il sensibile perde il suo fiore e diventa il sensibile astratto del geometra. Il movimento fisico viene sacrificato al movimento meccanico e matematico: la geometria viene proclamata la scienza principe. Il materialismo diviene misantropico. Per potere trionfare sullo spirito misantropico, senza carne, nel suo proprio campo, il materialismo deve mortificare la propria carne e diventare asceta. Esso si presenta come un essere di ragione, ma sviluppa anche le conseguenze della ragione spregiudicatamente. Se il sensibile fornisce tutte le conoscenze all'uomo — dimostra Hobbes partendo da Bacone — allora percezione, pensiero, rappresentazione, ecc., non sono altro che fantasmi del mondo corporeo, svestito più o meno della sua forma sensibile. La scienza può dare soltanto un nome a questi fantasmi. *Un* nome, può essere anche applicato a varî fantasmi. Possono esistere anche nomi di nomi. Sarebbe però una contraddizione di lasciare trovare da un lato a tutte le idee la loro origine nel mondo sensibile, ed affermare dall'altro lato che una parola sia più

d'una parola, che oltre gli esseri che ci rappresentiamo, e che sono sempre esseri particolari, esistano ancora esseri generali. Una sostanza incorporea è al contrario la stessa contradizione, come un corpo incorporeo. Corpo, essere, sostanza è la stessa e unica idea reale. Non si può separare il pensiero da una materia *la quale* pensa. Essa è il soggetto di tutti i mutamenti. La parola infinito è priva di senso, se non significa la capacità del nostro spirito di aggiungere senza fine. Appunto perchè soltanto ciò che è materiale è percepibile, apprendibile, non si sa nulla della conoscenza di Dio. Soltanto la mia propria esistenza è sicura. Ogni passione umana è un moto meccanico che termina o principia. Gli oggetti degl'impulsi formano il bene. L'uomo è sottoposto con la natura alle medesime leggi. Potenza e libertà sono identiche.

Hobbes aveva sistematizzato Bacone, ma non aveva motivato meglio il suo principio fondamentale, l'origine della conoscenza e delle idee del mondo sensibile.

Locke motiva il principio di Bacone e di Hobbes nel suo *Saggio sull'origine dello sviluppo umano.*

Come Hobbes annientò i pregiudizi ateistici del materialismo baconiano, così Collins, Dodwall, Coward, Hartley, Priestley, ecc., annientarono l'ultima barriera teologica di sensualismo di Locke. Il teismo non fu altro che una manovra comoda e sbarazzina di liberarsi della religione, almeno per i materialisti.

Noi abbiamo già accennato come sia venuta a proposito l'opera di Locke pei Francesi. Locke aveva fondato la filosofia del *bon sens*, del buon senso umano, cioè aveva detto indirettamente che non esistono filosofi che si allontanano dai sani sensi umani e dalla ragione basata su di essi.

Il discepolo immediato e l'interprete francese di Locke, Condillac, rivolse il sensualismo di Locke immediatamente contro la metafisica del secolo XVII. Egli dimostrò che i Francesi l'avrebbero rigettata con ragione come un puro artificio della forza immaginativa e di pregiudizi teologici. Egli pubblicò una confutazione dei sistemi di Descartes, Spinoza, Leibnitz e Malebranche. Nel suo scritto *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, egli svolse il pensiero di Locke e dimostrò che non soltanto l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di fare le idee, ma anche l'arte delle impressioni sensibili sia cosa dell'esperienza o dell'abitudine. Perciò dalla educazione e dalle circostanze esteriori dipende tutto l'intero sviluppo dell'uomo. Condillac è stato eliminato dalle scuole francesi soltanto dalla filosofia eclettica.

La differenza fra il materialismo francese e quello inglese è la differenza delle due nazionalità. I Francesi prestarono al materialismo in-

glese spirito, carne e sangue, eloquenza. Essi gli danno lo slancio che gli manca e la grazia. Essi lo civilizzano.

In Helvetius, che parte anche lui da Locke, il materialismo riceve il vero carattere francese. Egli lo concepisce subito in rapporto alla vita sociale (HELVETIUS, *De l'homme*). Le qualità sensibili e l'egoismo, il godimento e l'interesse personale beninteso sono la base d'ogni morale. L'uguaglianza naturale delle intelligenze umane, l'unità fra il progresso della ragione e il progresso delle industrie, la naturale bontà dell'uomo, l'onnipotenza dell'educazione sono punti principali del suo sistema.

Una riunione fra il materialismo cartesiano e quello inglese si ritrova negli scritti di Lamettrie. Egli fa uso della fisica di Descartes fin nei particolari. Il suo *L'homme machine* è una dimostrazione secondo il modello dell'animale macchina di Descartes. Nel *Système de la nature* di Holbach la parte fisica consiste del pari in una sintesi del materialismo francese ed inglese, come la parte mosale si basa principalmente su la morale di Helvetius. Il materialista francese, che è ancora più degli altri in relazione con la metafisica, e che è perciò anche lodato da Hegel, Robinet (*De la nature*), si riferisce espressamente a Leibniz.

Di Volney, Dupuis, Diderot, ecc., non abbiamo bisogno di parlare, come del pari dei fisiocrati, dopo che abbiamo dimostrato la doppia origine del materialismo francese dalla fisica di Descartes e dal materialismo inglese, come l'opposizione del materialismo francese contro la metafisica del secolo XVII, contro la metafisica di Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibnitz. Questa opposizione potè essere rilevata dai Tedeschi soltanto da quando essi stessi si trovarono in opposizione con la metafisica speculativa.

Come il materialismo cartesiano sbocca nella scienza naturale propriamente detta, così l'altra corrente del materialismo francese sbocca direttamente nel socialismo e nel comunismo.

Non occorre un grande sforzo mentale per comprendere, date le dottrine del materialismo sulla bontà primitiva, sulla uguale intelligenza degli uomini, sulla onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influenza delle circostanze esteriori sopra l'uomo, sull'alta importanza dell'industria, sul diritto al godimento, ecc., il suo legame necessario col comunismo e col socialismo. Se l'uomo si forma tutte le conoscenze e tutte le impressioni, ecc., dal mondo sensibile e dalla esperienza del mondo sensibile, tutto sta a ordinare il mondo empirico in guisa ch'esso provi in esso ciò che è veramente umano, che ci si abitui, che esso si senta come uomo. Se l'interesse beninteso è il principio d'ogni morale, tutto sta a che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo è schiavo in senso materia-

listico, cioè libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per la forza positiva di far valere la sua vera individualità, non bisogna punire il delitto nel singolo, ma distruggere i focolari antisociali del delitto e dare ad ognuno spazio sociale per le sue essenziali manifestazioni vitali. Se l'uomo è formato dalle circostanze, bisogna formare umanamente le circostanze. Se l'uomo per sua natura è sociale, egli sviluppa la sua vera natura soltanto nella società, e bisogna misurare la potenza della sua natura, non con la potenza del singolo individuo, ma con la potenza della società.

Queste ed altre proposizioni si ritrovano quasi testualmente nei più antichi materialisti francesi. Non è qui il caso di giudicarle. Sintomatico per la tendenza socialistica del materialismo è l'apologia dei vizî di Mandeville, uno dei più antichi scolari inglesi di Locke. Egli dimostra come i vizî nella società odierna siano indispensabili ed utili. Ciò non era un'apologia della società odierna.

Fourier parte immediatamente dalla dottrina dei materialisti francesi. I babuvisti erano materialisti rozzi non civilizzati, ma anche il comunismo sviluppato data direttamente dal materialismo francese. Questo infatti riemigra nella forma datagli da Helvetius nella sua madre-patria, in Inghilterra. Bentham fonda sulla morale di Helvetius il suo sistema dell'interesse beninteso, come Owen, partendo dal sistema di Bentham, fonda il comunismo inglese. Esiliato in Inghilterra, il francese Cabet viene incitato dalle idee comunistiche indigene, e ritorna in Francia per diventarvi il più popolare, ma anche il più superficiale, rappresentante del comunismo. I francesi comunisti più scientifici, Dezami, Gay, ecc., sviluppano, come Owen, la dottrina del materialismo, come la dottrina dell'umanismo reale e come la base logica del comunismo.

Dove ora il signor Bauer, o la critica, ha saputo procurarsi i documenti per la storia critica del materialismo francese?

1°. La *Storia della filosofia* di Hegel rappresenta il materialismo francese come la realizzazione della sostanza spinoziana, il che in ogni caso è molto più comprensibile che non sia " la scuola francese dello Spinoza ".

2°. Il signor Bauer aveva letto per conto suo nella *Storia della filosofia* di Hegel che il materialismo francese segue la scuola di Spinoza. S'egli ora trovava in un'altra opera di Hegel che teismo e materialismo sono due partizioni di uno stesso principio fondamentale, vuol dire che Spinoza aveva due scuole che disputavano sul senso del suo sistema. Il signor Bauer poteva trovare questa meditata spiegazione nella *Fenomenologia* di Hegel. Qui si trova letteralmente: " Intorno a quell'essere assoluto la rivoluzione filosofica (*Aufklärung*) viene a trovarsi in lotta con se stessa..... e si divide in due correnti..... l'una....

chiama quell'assoluto senza predicato.... l'ente supremo assoluto.... l'altra lo chiama materia.... l'una e l'altra hanno lo stesso concetto; la differenza non sta nella cosa, ma puramente nel diverso punto di partenza di ambedue le formazioni (HEGEL, *Fenomenologia*, pag. 420, 421, 422).

3°. Finalmente il signor Bauer poteva trovare anche in Hegel che la sostanza, se non procede fino al concetto ed all'autocoscienza, si perde nel romanticismo. Simili cose hanno dimostrato ai loro tempi gli *Annali* di Halle.

Ad ogni costo però lo spirito doveva fare incombere sul suo « avversario », il materialismo, uno « scempio destino ».

Nota. — La connessione del materialismo francese con Descartes e con Locke, e l'antitesi della filosofia del secolo XVIII con la metafisica del secolo XVII sono esposte diffusamente nella massima parte delle moderne storie francesi della filosofia. Noi qui non avremmo che da ripetere cose già note, di fronte alla Critica critica. Invece la connessione del materialismo del XVIII secolo con il comunismo inglese e francese ha bisogno ancora di una esposizione estesa. Noi ci limitiamo qui a citare alcuni passi espressivi di Helvetius, Holbach e Bentham.

1. - *Helvetius:* « Gli uomini non sono cattivi, ma soggetti ai loro interessi. Non si deve dunque deplorare la natura cattiva dell'uomo, ma l'ignoranza dei legislatori, i quali han sempre posto l'interesse particolare in antitesi con l'interesse generale ». « I moralisti fin qui non hanno avuto alcun successo, perchè si deve scavare nella legislazione per divellere la radice generatrice del vizio. Nella Nuova Orleans le donne possono ripudiare i loro mariti, non appena ne sono stanche. In questo paese non si trovano delle mogli ingannatrici, perchè non hanno nessun interesse ad esserlo ». La morale è solamente una scienza frivola se non la si unisce con la politica e con la legislazione ». « I moralisti ipocriti si riconoscono da un lato per l'indifferenza con la quale considerano i vizi che dissolvono i regni, e d'altro lato per l'iracondia con la quale strepitano contro il vizio privato ». « Gli uomini non sono nati nè buoni nè cattivi, ma adatti ad essere l'uno o l'altro secondo che un interesse comune li unisce o li divide ». « Poichè il cittadino non potrebbe operare il suo bene particolare senza operare il bene pubblico, non vi sarebbero viziosi tranne che i matti ». (*De l'esprit*,, Paris, 1822, I, p. 117, 240, 291, 299, 351, 369, 339).

Come, secondo Helvetius, l'educazione - nella quale (cf. l. c., pag. 390) egli non comprende soltanto l'educazione comunemente intesa, ma la generalità dei rapporti di vita d'un individuo - forma l'uomo; se è necessaria una riforma che tolga l'antitesi fra l'interesse particolare e quello generale, occorre d'altra parte, per propugnare tale riforma, una trasformazione della coscienza: « Le grandi riforme si possono attuare solo a patto di indebolire la stupida venerazione del popolo per le vecchie leggi e le vecchie abitudini » (pag. 260, l. c.), o, come dice altrove, di abolire l'ignoranza.

2. - *Holbach*: « Ce n'est que lui même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qui peut affectionner dans les êtres de son espèce. L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie; il ne peut se perdre de vue. C'est toujours notre utilité, notre intérêt... qui nous fait haïr ou aimer les objets » (*Système social*, t. 1, Paris, 1822, pag. 80, 122), ma « l'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres

hommes, puisqu'ils sont nécessaires à son bien être... La morale lui prouve que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme est l'homme (pag. 76). La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à approcher les hommes afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature (pag. 116). Aimer les autres... c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune... La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société (pag. 77). Un homme sans passion ou sans désirs cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres ? Un homme indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n' est que la communication du bien (l. c., pag. 118). La morale religieuse ne servirait jamais à rendre les mortels plus sociables (pag. 36, l. c.).

3. - *Bentham.* - Citiamo di Bentham un sol passo, in cui combatte l' « intérêt général » nel senso politico: « L'intérêt des individus... doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est-ce que cela signifie ? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre ? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne répresente que la masse des intérêts... individuels... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait, encore mieux d'en sacrifier un sécond, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels (*Théorie des peines et des récompenses.* Paris, 1835).

e) — Sconfitta finale del socialismo.

« I Francesi hanno eretto una serie di sistemi sul come sia da organizzare la massa; ma essi dovettero fantasticare vedendo nella massa, quale è, un materiale utilizzabile ».

I Francesi e gl'Inglesi hanno, piuttosto, dimostrato fin nei dettagli che l'ordinamento sociale odierno organizza la massa « quale essa è » ed è quindi la sua organizzazione. *La* critica, secondo l'uso della *Gazzetta generale*, si disfà, con la parola decisiva « fantasticare », di tutti i sistemi socialistici e comunistici.

Il socialismo ed il comunismo stranieri sono stati per questo schiacciati *dalla* critica; essa trasferisce le proprie operazioni guerresche in Germania.

« Allorchè i filosofi dell'emancipazione (*Aufklärer*) si videro d'un tratto delusi nelle loro speranze del 1842, e nel loro smarrimento non sapevano che cosa fosse ora da fare, essi ebbero ancora in tempo opportuno notizia dei nuovi sistemi francesi. Essi poterono ora parlare dell'elevamento delle classi inferiori, e a questo prezzo poterono tralasciare di porsi il quesito se essi stessi non appartenessero alla massa, che appunto non è da ricercarsi tutta negli strati più bassi ».

Si vede che *la* critica ha esaurito nell'apologia del proprio passato letterario tutta la intera sua provvista di benevoli argomenti, al punto

che essa sa spiegare il movimento socialista tedesco soltanto con lo smarrimento dei filosofi emancipatori nell'anno 1842. « Per fortuna ebbero notizia dei nuovi sistemi francesi ». E perchè non degl'inglesi? Per l'argomento decisivo critico che il signor Bauer, dal libro di Stein, *Il comunismo e il socialismo della Francia odierna*, non aveva attinto notizia dei nuovi sistemi inglesi. È lo stesso argomento decisivo per il quale, per *la* critica, nel suo cicaleccio sui sistemi socialisti, esistono soltanto sistemi francesi.

I filosofi tedeschi dell'emancipazione - spiega la critica più oltre - commettono un peccato contro lo Spirito Santo. Essi si occuparono delle « basse classi popolari » già esistenti nell'anno 1842, per sollevare la quistione, che allora non esisteva ancora, quale grado esse fossero chiamate ad assumere nell'anno 1843 nell'ordinamento critico del mondo da fondarsi: Capra o becco, critica critica o massa impura, lo spirito o la materia? Ma soprattutto avrebbero dovuto pensare seriamente alla loro propria salute critica, perchè, che mi giova tutto il mondo, comprese le basse classi popolari, se io mi faccio danno all'anima?

« Ma un'essenza spirituale non può elevarsi, se non sarà trasformata, e non può trasformarsi se prima non ha provato l'esterna resistenza ».

Se la critica fosse a cognizione del movimento delle classi popolari inferiori, saprebbe che la resistenza esterna, che esse hanno esperimentato nella vita pratica, le trasforma ogni giorno.

La nuova letteratura prosaica e poetica, che vien fuori in Inghilterra e in Francia dalle classi inferiori del popolo, le insegnerebbe che anche senza mettersi direttamente all'ombra dello Spirito Santo della critica critica, le umili classi popolari si sanno elevare spiritualmente.

« Coloro, fantastica inoltre la critica, il cui unico possesso è la parola organizzazione della massa, ecc. ».

Dell' « organizzazione del lavoro », è stato molto parlato, sebbene questa « frase caratteristica » non sia venuta fuori dai socialisti ma dal partito politico radicale in Francia, che cercava una conciliazione fra politica e socialismo. Dell'« organizzazione della massa » come il primo problema ancora da risolvere, non parlò nessuno prima della critica critica. Fu all'opposto dimostrato che questa organizzazione è la società borghese, emanazione della società feudale. La critica cita la sua scoverta tra virgolette (in tedesco si chiamano: piedi d'oca N. d. T.). L'oca che pel signor Bauer ha starnazzato quella parola per salvare il Campidoglio, non è altro che la sua stessa oca, la critica critica. Essa ha organizzato unicamente la massa, costruendola come avversaria dello spirito. L'antitesi dello spirito e della massa è l' « organizzazione » critica « della società » per cui lo spirito, cioè la critica, rappresenta il lavoro da organizzarsi, la massa la materia prima e la storia il fabbricato,

Ora noi ci chiediamo, dopo l'ultima vittoria che la critica assoluta ha riportato nella sua terza campagna sulla rivoluzione, sul materialismo e sul socialismo, qual'è l'ultimo risultato di queste fatiche d'Ercole. Nient'altro che quei movimenti rovinarono, senza risultato, perchè era(no) ancora critica mescolata con la massa, o spirito mescolato con la materia. Persino nello stesso passato letterario del signor Bauer la critica scovrì una molteplice contaminazione della critica per opera della massa. Ma, se qui essa, invece di una critica, scrive un'apologia, invece di arrendersi « sta sicura », invece di trovare nella mescolanza dello spirito con la carne la morte anche dello spirito, trova piuttosto proprio la cosa contraria e, nella mescolanza della carne con lo spirito, trova anzi la vita della carne baueriana; essa, è all'opposto sfrenatamente e decisamente terroristica, non appena la critica imperfetta e confusa con la massa non è più l'opera del signor Bauer, ma l'opera di tutti i popoli e d'una schiera di Francesi ed Inglesi profani; non appena la critica imperfetta non significa più questione degli ebrei o la buona causa della libertà, o Stato, religione e partito, ma significa la rivoluzione, il materialismo, il socialismo, il comunismo. La critica ha così sterminato l'inquinamento dello spirito con la materia e della critica con la massa, risparmiando le sue carni e crocifiggendo le carni altrui.

In una maniera o nell'altra, lo « spirito mescolato con la carne » o la « critica mescolata con la massa » è in ogni modo tolto di mezzo. Quest'antitesi nella sua forma storica mondiale, come forma il vero interesse storico del presente, è l'antitesi del signor Bauer e consorti o dello spirito con l'altro residuo del genere umano come materia.

La rivoluzione, il materialismo ed il comunismo hanno dunque raggiunto il loro scopo storico. Essi hanno con la loro sconfitta preparata la sua strada al signore critico. Osanna!

f. — Il circolo speculativo della critica assoluta e la filosofia dell'auto-coscienza.

La critica, perchè si era esercitata in un preteso campo, perfetto e puro, commise dunque soltanto uno sbaglio « soltanto » una « inconseguenza », quando non fu perfetta « e pura » in tutti i campi del mondo. L' « Un » campo critico non è altro che il campo della teologia. Il puro oggetto di questo campo si estende dalla critica dei sinottici di Bruno Bauer fino al cristianesimo svelato di Bruno Bauer come estremo stabile confine.

« Con lo Spinozismo » - si dice - « la più moderna critica era finalmente venuta in chiaro; era perciò una inconseguenza, quando essa - fosse stato anche solo in singoli punti erronei - presupponeva disinvoltamente la sostanza in un campo ».

Se dianzi la confessione dell' imbroglio della critica nei pregiudizi politici fu attenuata subito col dire che questo imbroglio è stato » in fondo tanto debole », ora, qui, la confessione dell'inconseguenza è temperata con la ragione surrettizia che essa fu solo commessa in alcuni particolari punti di erronea deduzione. La colpa non era da addossare al signor Bauer, ma ai falsi punti, che, come sfrenati ronzini, si sviano con la critica.

Alcune citazioni mostreranno che la critica col superare lo Spinozismo, per elevarsi all'idealismo hegeliano, arrivò dalla « sostanza » ad un altro mostro metafisico, al « subbietto », alla « sostanza come processo » all' « infinita autocoscienza », e che il risultato finale della critica « perfetta e pura » è la riproduzione della teoria cristiana della creazione nella forma speculativa, hegeliana.

Guardiamo dapprima la critica dei sinottici: Strauss rimane fedele al punto di vista pel quale la sostanza à l'assoluto. La tradizione in questa forma dell'universalità che non ha ancora raggiunto la determinatezza reale e razionale della universalità, che si può raggiungere solo nell'autocoscienza, nella sua isolatezza e nella sua infinità, è nient'altro che sostanza che è uscita fuori dalla sua semplicità logica e come la forza della comunità ha assunto una determinata forma dell'esistenza. (*Critica dei sinottici*), vol. I, prefazione pag. VI).

Lasciamo al loro destino la « universalità, che raggiunge una determinatezza » la « singolarità e l'infinità - il concetto hegeliano. Invece di dire che la costruzione che nella teoria straussiana è dedotta dalla « forza della comunità » e dalla « tradizione » ha la sua espressione astratta, il suo logico metafisico-geroglifico nella rappresentazione spinoziana della sostanza, il signor Bauer fa in modo che « la sostanza esca fuori dalla sua logica semplicità e che assuma nella forza della comunanza una determinata forma dell'esistenza ». Egli applica il miracoloso apparato hegeliano, che le categorie metafisiche, - le astrazioni estratte dalla realtà - fa saltare fuori dalla logica, in cui esse si risolvono nella semplicità della idea, e fa loro assumere « una determinata forma » dell'esistenza fisica umana, le fa incarnare. Hinrichs aiuta!

« È misteriosa » - prosegue la critica contro Strauss - « è misteriosa questa veduta, perchè in ogni momento, se essa vuole spiegare e mettere in evidenza il processo al quale la storia evangelica deve la sua origine, non può produrre che solo e sempre l'apparenza d'un processo; la proposizione: la storia evangelica ha nella tradizione le sue sorgenti e la sua origine, assume due volte la stessa cosa: la tradizione e la storia evangelica; le pone entrambe, è vero anche, in rapporto, ma non ci dice a quale intimo processo della sostanza la dimostrazione e l'interpretazione debba la sua origine ».

Secondo Hegel la sostanza deve concepirsi come processo interiore. Egli

caratterizza lo sviluppo dal punto di vista della sostanza, come segue: « Considerato più davvicino questo svolgimento, si dimostra che non è giunto al grado che l'uno ed istesso avrebbe assunte figure diverse, ma è la vuota ripetizione dell'uno e dello stesso che sola... contiene una noiosa apparenza di diversità » (*Fenomenologia*, prefazione p. 12). Hinrichs aiuta!

Il signor Bauer prosegue: « La Critica, così, deve rivolgersi contro se stessa e risolvere la sostanzialità misteriosa.. là dove tende lo sviluppo della sostanza stessa, alla generalità e determinatezza della Idea e alla sua reale esistenza, all'infinita autocoscienza ».

La critica di Hegel contro il punto di vista della sostanzialità prosegue: « La natura chiusa della sostanza è da escludere, e questa deve erigersi ad autocoscienza ». (1. c. p. 7).

Anche in Bauer l'autocoscienza è la sostanza elevata ad autocoscienza, ossia l'autocoscienza come la sostanza, l'autocoscienza è trasformata da un predicato dell'uomo in un subbietto per sè stante. È la caricatura metafisico-teologica dell'uomo nella sua separazione dalla natura. L'essenza perciò di questa autocoscienza non è l'uomo, ma l'idea, di cui quella è la reale esistenza. È l'idea umanizzata e perciò anche infinita. Tutte le proprietà umane perciò si trasformano in maniera misteriosa in proprietà dell'immaginaria « autocoscienza infinita ». Il signor Bauer dice dunque espressamente di questa autocoscienza infinita « che tutto trova in lei la sua origine e la sua spiegazione, cioè la sua base esistenziale ». Hinrichs aiuta!

Il signor Bauer continua: « La forza dei rapporti della sostanzialità è nel suo impulso che ci conduce al concetto, all'idea ed all'autocoscienza ».

Hegel dice: « Così il concetto è la verità della sostanza ». « Il passaggio del rapporto della sostanzialità avviene mercè la sua propria immanente necessità e non è altro se non che il concetto è la sua verità ». « L'Idea è il concetto adeguato... giunto alla esistenza libera... non è altro che l'io, ossia la pura autocoscienza ». (*Logica*, Opere di Hegel, 2ª Edizione, 5 Volume, p. 6, 9, 229, 73). Hinrichs aiuta!

È comicissimo che il signor Bauer dica ancora nella sua *Gazzetta di Letteratura*: « Già Strauss decadde perchè egli non potè condurre a compimento la critica del sistema hegeliano, abbenchè anche con la sua mezza critica dimostrasse la necessità del suo perfezionamento, ecc. ».

Il signor Bauer credette anche, nella sua critica dei sinottici, non di dare la critica perfetta del sistema hegeliano, ma tutt'al più il perfezionamento del sistema hegeliano; per lo meno nella sua applicazione alla teologia.

Egli designa la sua critica (*Prefazione ai Sinottici*, p. XXI) come « l'ultimo fatto d'un determinato sistema » che non è altro sistema se non quello hegeliano.

La lotta fra Strauss e Bauer sulla sostanza e sull'autocoscienza è una lotta interiore della speculazione hegeliana. In Hegel sono tre elementi: la sostanza spinoziana, l'autocoscienza fichtiana, la unità hegeliana di entrambi, necessariamente contradittoria, lo spirito assoluto. Il primo elemento è la natura metafisicamente travestita nella sua separazione dall'uomo, il secondo è lo spirito metafisicamente travestito nella sua separazione dalla natura, il terzo è l'unità di entrambi metafisicamente travestita, l'uomo reale e il reale genere umano.

Strauss conseguentemente, completò l'Hegel dal punto di vista spinoziano, Bauer completò l'Hegel dal punto di vista fichtiano nel campo teologico. Entrambi criticarono l'Hegel, in quanto che in lui ognuno dei due elementi viene falsificato dall'altro, mentre essi svilupparono ognuno di essi nel suo unilaterale, epperciò conseguente, svolgimento. Entrambi oltrepassarono nella loro critica Hegel, ma entrambi restarono fermi al di dentro della sua speculazione, e ciascuno si rappresentò solo un lato del suo sistema. Per primo Feuerbach, che completò e criticò l'Hegel da un punto di vista hegeliano, risolvendo l'assoluto spirito metafisico nell' « uomo reale sulla base della natura », perfezionò la critica della religione, gettando le grandi e magistrali basi per una critica della speculazione hegeliana e quindi di ogni metafisica.

Nel signor Bauer veramente non è più lo Spirito Santo, ma è l'infinita autocoscienza che detta all'evangelista.

« Non può più esservi alcun mistero che la esatta concezione della storia evangelistica abbia anche le sue basi filosofiche, e l'abbia propriamente nella filosofia dell'autocoscienza ». (Bruno Bauer, *Critica dei sinottici*, Prefazione, p. XV).

Questa filosofia baueriana dell'autocoscienza, al pari dei risultati che il signor Bauer consegue dalla sua critica della teologia, debbono essere caratterizzati da alcuni squarci del *Cristianesimo svelato*, cioè del suo ultimo scritto filosofico-religioso.

Nel luogo citato egli si esprime così sui materialisti francesi:

« Se la verità del materialismo ha scoverto la filosofia dell'autocoscienza, ed ha riconosciuto l'autocoscienza come il Tutto, come la soluzione degli enigmi della sostanza spinoziana e come la vera *causa sui*... a che cosa serve allora lo spirito? A che l'autocoscienza? Come se questa autocoscienza – mentre pone il mondo, la differenza, ed in ciò che produce produce sè stessa, perchè essa riannulla la differenza di ciò che è stato prodotto da sè stessa, e quindi è identica a sè stessa solo nel movimento – come se non avesse il suo scopo e non si possedesse per prima in questo movimento, il quale è essa stessa ». (*Cristianesimo svelato*).

« I materialisti francesi hanno veramente concepiti i movimenti dell'autocoscienza come i movimenti dell'essere in generale, della materia, ma

non possono ancora vedere che il movimento dell'universo realmente per sè stesso è stato come il movimento dell'autocoscienza e si è ridotto ad unità con sè stesso ». (l. c. p. 115) Hinrichs aiuta!

Il primo periodo in tedesco significa:

« La verità del materialismo è il contrario del materialismo, l'idealismo assoluto, cioè esclusivo e sovrabbondante. L'autocoscienza, lo spirito è il Tutto. Fuor di esso nulla esiste. L' « autocoscienza », lo « spirito » è l'onnipotente creatore del mondo, del cielo e della terra. Il mondo è una manifestazione di vita dell'autocoscienza, che deve estrinsecarsi ed assumere una forma subordinata, come la differenza del mondo dall'autocoscienza è soltanto una differenza apparente. L'autocoscienza non differenzia da sè nulla di reale. Il mondo è piuttosto una distinzione metafisica, un tèssuto del proprio etereo giudizio ed una immaginazione di questo. Si riannulla perciò l'apparenza che qualche cosa esista all'infuori di esso, e non riconosce nel proprio « prodotto » alcun oggetto reale, cioè alcun oggetto separato da sè realmente. Ma, attraverso questo movimento, l'autocoscienza si produce come assoluto, perchè l'idealista assoluto, necessariamente, per essere idealista assoluto, deve costantemente rifare il processo sofistico di mutare prima il mondo fuori di sè in una esistenza apparente, in un mero incidente del proprio cervello, e dopo spiegare questa forma fantastica per ciò che è, per una mera fantasia, per potere infine proclamare la sua esistenza unica, esclusiva e non infastidita più dall'apparenza di un mondo esterno ».

Il secondo periodo significa in tedesco;

I materialisti francesi hanno veramente concepito i movimenti della materia come moti spirituali, ma essi non hanno potuto vedere che essi non sono dei movimenti materiali ma ideali, movimenti dell'autocoscienza, cioè puri movimenti di idee. Essi non hanno potuto ancora vedere che il reale movimento dell'universo veramente e realmente, è stato per primo il movimento ideale dell'auto-coscienza, libero e liberato dalla materia, cioè dalla realtà; ciò che significa che un movimento materiale diverso dall'ideale nostro cerebrale esiste solamente in apparenza. Hinrichs aiuta!

Questa teoria speculativa della creazione si trova, quasi parola per parola, in Hegel e si può trovare già nella sua prima opera, nella sua Fenomenologia.

« La estrinsecazione dell'auto-coscienza è quale l'oggettività la pone... In questa esternazione si pone come oggetto, o l'oggetto come sè stesso. D'altra parte nell'istesso tempo è qui inerente quest' altro momento che ha tolto ed ha riassunto in sè stesso questa esternazione e oggettivazione... È questo il movimento della coscienza » (l. c. p. 583).

« L'auto-coscienza ha un contenuto, che si distingue da sè... Questo contenuto è nella sua stessa distinzione l' Io, poichè è il movimento

dell'eliminare sè stesso... Questo contenuto, dato in forma più determinata, non è altro che lo stesso movimento ora espresso; perchè egli è lo spirito che si svolge in sè e per sè come spirito » (l. c. p. 583).

In rapporto a questa teoria della creazione di Hegel, Feuerbach nota: « La materia è l'auto-straniazione dello spirito. Perciò la materia stessa diventa spirito e ragione – ma nell'istesso tempo essa è posta di nuovo come un'esistenza nulla, non vera, in quanto solo ciò che si produce da questa esternazione, ossia, la materia, l'essere che elimina il sensibile si esprime come l'essere nella sua perfezione, nella sua vera forma ed immagine. Il sensibile naturale, materiale, è, dunque, anche qui ciò che si deve negare, come nella teologia la natura avvelenata dai peccati » (Filosofia dell'avvenire, p. 35).

Il signor Bauer difende dunque il materialismo contro la teologia non critica, nell'istesso tempo rimproverandogli di non essere « ancora » teologia critica, teologia razionale, speculazione hegeliana. Hinrichs! Hinrichs!

Il signor Bauer, il quale ora trasporta attraverso tutti i campi la sua antitesi con la sostanza, la sua filosofia dell' autocoscienza e dello spirito, ha da fare perciò in tutti i campi soltanto con le orditure del suo proprio cervello.

La critica è fra le sue mani lo strumento per sublimare tutto ciò che ancora afferma fuori dell'autocoscienza infinita una materiale esistenza, in pura apparenza e in puro pensiero. Non combatte nella sostanza la illusione metafisica, ma il nocciolo mondano – la natura; tanto la natura così come essa esiste fuori dell'uomo che come essa è la sua propria natura.

Non presupporre la sostanza in alcun campo – egli si esprime ancora così – significa dunque per lui: non riconoscere nessun essere distinto dal pensiero, nessuna energia di natura diversa dalla spontaneità spirituale, nessuna forza essenziale umana distinta dalla ragione, nessuna passione distinta dall'attività, nessuna attività degli altri distinta dalla propria attività, nessun sentimento e volontà distinti dal sapere, nessun cuore distinto del cervello, nessun obbietto distinto dal subbietto, nessuna pratica distinta dalla teoria, nessun uomo distinto dal critico, nessuna effettiva comunità distinta dall'astratta generalità, nessun *io* distinto dal *tu*. È perciò conseguente, se il signor Bauer arriva al punto da identificarsi con l'infinita auto-coscienza, con lo spirito, cioè di porre al posto di questa sua creatura il suo creatore. È del pari tanto conseguente, spregiare il mondo restante, che persevera ostinato ad essere qualche cosa di distinto dal suo prodotto come ostinata massa e materia. Ed ora, così egli spera,

Non troppo durerà
E col corpo sotterra se ne andrà.

Il suo speciale malumore di non potere fin'ora paragonarsi

A qualche cosa di questo goffo mondo

viene ora costruito da lui in modo del pari conseguente come auto malumore di questo mondo, e il disprezzo della sua critica per la evoluzione dell'umanità vien costruito da lui come disprezzo volgare dell'umanità contro la sua critica, contro lo spirito, contro il signor Bruno Bauer e consorti.

Il signor Bauer fu un teologo dall'origine del mondo ma non un teologo corrente, sibbene un teologo critico, ovvero un critico teologico. Già, come ultimo estremo dell'ortodossia vecchio hegeliana, come speculativo regolatore di ogni nonsenso religioso e teologico, egli dichiarò costantemente come sua proprietà privata, la critica. Egli designò allora la critica straussiana come critica umana, e fece valere espressamente in antitesi di essa il diritto della critica divina. Il gran sentimento di sè stesso, o auto-coscienza, che è il nocciolo o carattere di questa divinità, egli lo sgusciò più tardi dalla maschera religiosa, lo oggettivò come uno speciale essere e lo eresse sotto la firma « L'Infinita Coscienza » a principio della critica. Nel suo proprio movimento egli rettificò il movimento che descrive la « filosofia dell'auto-coscienza » come atto vitale assoluto. Egli abolì nuovamente la « differenza del prodotto », dell'auto-coscienza dal produttore, cioè da sè stesso, e riconobbe che nel suo movimento « era solo lui stesso », che perciò il movimento dell'universo è veramente e realmente primo nel suo ideale auto-movimento.

La critica divina nel suo ritorno in sè è riprodotta in modo razionale critico, consaputo; l'essere in sè è diventato l'essere in sè e per sè, e per la prima volta in conclusione è diventato il principio completo, realizzato, rivelato. La critica divina a differenza della umana, si è rivelata come critica, come la pura critica, come la critica critica. Al posto dell'apologia del Vecchio e nuovo Testamento è sottentrata l'apologia delle opere vecchie e nuove del signor Bauer. L'antitesi teologica di Dio e dell'uomo, dello spirito e della carne, dell'infinito e del finito, è trasformata in antitesi critico-teologica, antitesi dello spirito, della critica o del signor Bauer con la materia, la massa, o con il mondo profano. L'antitesi teologica della fede e della ragione si è risolta nell'antitesi critico-teologica della sana ragione umana e del puro pensiero critico. La rivista di teologia speculativa si è trasformata nella *Gazzetta critica di letteratura*. Il Salvatore del mondo infine si è trasformato nel salvatore critico del mondo, nel signor Bauer.

Non è punto un'anomalia l'ultimo studio del signor Bauer, e (nella) sua evoluzione è il ritorno in sè mercè l'obbiettivazione. S'intende che il momento in cui la critica divina si obbiettivava ed usciva fuori di sè, coincide col momento in cui essa in parte si tradiva e creava l'umano.

La critica assoluta ritornata al suo punto di partenza ha terminato il suo circolo speculativo e perciò il suo corso vitale. Il suo ulteriore movimento è un cerchio chiuso in sè stesso, messo al disopra d'ogni volgare interesse ed è perciò senz'alcun altro interesse per la massa.

SETTIMO CAPITOLO.

La corrispondenza della Critica critica.

1. — La massa critica.

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille ?

La Critica critica nella sua esistenza assoluta come il signor Bruno ha proclamato l'umanità in massa, tutta l'umanità, che non è Critica critica, per sua antitesi, per il suo oggetto essenziale: essenziale, perchè la massa esiste *ad majorem gloriam dei*, della critica, dello spirito; oggetto, perch'essa è la sola materia della Critica critica. La Critica critica ha proclamato il suo rapporto con la massa come il rapporto storico mondiale della modernità.

Intanto non si forma ancora alcuna antitesi storico-mondiale col proclamare di trovarsi in antitesi con tutto il mondo. Si può immaginare di essere la pietra dello scandalo generale, perchè in generale si urta contro tutti per malgarbo. Per un'antitesi mondiale non basta che io dichiari il mondo per la mia antitesi, ma occorre in contraccambio che il mondo mi dichiari per sua antitesi sostanziale e mi tratti e mi riconosca come tale. La Critica critica si procura questo riconoscimento con la corrispondenza che ha per missione di attestare al mondo l'ufficio critico di redenzione, come lo scandalo generale del mondo pel vangelo critico. La Critica critica è oggetto di se stessa, come oggetto del mondo. La corrispondenza deve mostrarla come tale, come interesse mondiale presente.

La Critica critica si fa valere come subbietto assoluto. Il subbietto assoluto ha bisogno del culto. Per il culto reale ci vogliono le stesse persone credenti. La Sacra famiglia riceve perciò a Charlottenburg il dovuto culto dei suoi corrispondenti. I corrispondenti le dicono che cosa essa è, e che cosa non è la massa, sua avversaria.

In quanto l'opinione della critica per tal modo si presenta da sè come opinione del mondo, in quanto il suo concetto si realizza, essa cade a vero dire nell'inconseguenza. Nel suo suo seno stesso si mostra una specie di formazione di massa, cioè la formazione di una massa critica, che ha l'aspirazione concorde, di essere l'infaticabile eco delle parole caratteristiche della critica. Per amore di conseguenza questa inconseguenza è perdonabile. La Critica critica, che non è a casa nel mondo peccatore, deve stabilire nella sua propria casa un mondo peccatore.

Il corrispondente della Critica critica, il membro della massa critica non si muove sulle rose. Il suo sentiero è difficile e spinoso, un sentiero critico. La critica critica è un signore spirituale, pura spontaneità, *actus purus*, intollerante verso ogni influenza esterna. Il corrispondente può perciò essere soltanto un soggetto apparente, che solo in apparenza abbia rapporti autonomi con la Critica critica, che solo in apparenza voglia comunicarle alcunchè di nuovo e di proprio. In verità egli è soltanto una propria acciabbattatura, che soltanto per un momento raccolse e fermò quel che si dice di lei.

I corrispondenti perciò non mancano di assicurare inesauribilmente che la critica stessa sa, vede, conosce, concepisce, prova ciò che a lei viene comunicato in apparenza nell'istesso momento. Così Zerrleder, per esempio, usa queste perifrasi: « Comprendete? Voi sapete, voi sapete per la seconda e terza volta. Voi sarete ora già erudito abbastanza, per potere vedere da voi ».

Così il corrispondente Fleischhammer di Breslavia: « Ma perchè ecc., sarà per voi così poco un mistero come per me ». O il corrispondente Hirzel di Zurigo: « Avrete già appreso da voi stesso ». Il corrispondente critico rispetta con tanto ossequio l'assoluto sapere della Critica critica ch'egli pretende ch'ella abbia compreso anche là dove non c'è nulla da comprendere; per esempio Fleischhammer: « Voi m'intenderete (!) perfettamente (!) se io io vi dico che non si può uscire senza incontrare giovani preti cattolici nelle loro lunghe tonache e mantelli neri ».

Già nella (sua) ansietà il corrispondente ode la Critica critica che parla, risponde, esclama, deride!

Così per esempio Zerrleder: « Ma... ditemi; orbene, vi ascoltiamo ». Così Fleischhammer: « Però, io già ascolto ciò che voi dite; io ci pensavo già solo ». Così Hirzel: « Gentiluomo, voi esclamerete! » Così un corrispondente di Tubinga: « Non mi deridete ».

I corrispondenti usano, perciò, anche il ripiego di comunicare i fatti alla Critica critica, richiedendole l'interpretazione spirituale, di fornire le premesse lasciandole la conclusione, ovvero di scusarsi se rimasti come ciò che, da tempo, le è noto.

Così Zerrleder: « Al vostro corrispondente è soltanto possibile di dare un quadro, una descrizione degli avvenimenti. Lo spirito che anima questa cosa non può esservi affatto sconosciuto ». Oppure: « Ed ora traete da voi stessi la conclusione ». Così Hirzel: « Io non debbo trattenervi attorno al principio speculativo che ogni creazione proceda dagli estremi della sua antitesi ».

Ovvero anche le notizie dei corrispondenti sono semplicemente il compimento e la conferma di profezie critiche.

Così Fleischhammer: « Il vostro presagio ha colpito giusto ».

Così Zerrleder: « Le tendenze che io vi ho descritto come quelle che si vanno sempre più diffondendo in Svizzera, ben lungi dall'essere funeste sono soltanto propizie: sono soltanto una conferma delle idee già da voi spesso manifestate, ecc. ».

La Critica critica si sente talvolta spinta a rilevare la degnazione che si prende col corrispondere, e questa degnazione la motiva pel fatto che il corrispondente abbia assolto felicemente qualche compito. Così, il signor Bruno scrive al corrispondente di Tubinga: « E veramente una inconseguenza da parte mia che io rispondo alla tua lettera. D'altra parte hai tu di nuovo... fatto così giuste osservazioni, che io... non posso rifiutarti le impetrate spiegazioni ».

La Critica critica si fa scrivere dalla provincia, col quale nome non si deve intendere la provincia nel senso politico, che notoriamente in Germania non esiste in nessun luogo, ma la provincia critica, la cui capitale è Berlino, Berlino, la sede dei patriarchi critici e della Sacra Famiglia mentre nella provincia dimora la massa critica. Le provincie critiche osano soltanto fra scuse ed inchini di richiamare l'attenzione della suprema sede critica.

Così un anonimo scrive al signor Edgardo, che come membro della Sacra Famiglia è anche un nobile signore: « Onorevole signore! Voglia trovare una scusa a queste righe nel fatto che la gioventù si stringe insieme volentieri negli studi comuni (la nostra differenza di età è di soli due anni) ». Questo coetaneo del signor Edgardo si designa inoltre come l'essenza della nuovissima filosofia. Non è cosa ordinaria che la critica si tenga in corrispondenza con la essenza della filosofia? Se il coetaneo del signor Edgardo assicura che egli ha di già perduto i suoi denti è soltanto una allusione alla sua entità allegorica. Questo ente della nuova filosofia ha imparato da Feuerbach a porre il momento della cultura nella intuizione obbiettiva. Ei dà immediatamente una prova della sua cultura e intuizione assicurando subito il signor Edgardo ch'egli ha avuta una « intuizione totale della sua novella » - vivano gli stabili principii fondamentali! - e confessa nell'istesso tempo che l'intuizione del signor Edgardo non gli è risultata per nulla perfettamente chiara, ma anzi alla fine l'assicurazione della intuizione totale viene paralizzata dalla domanda: « O non vi ho capito totalmente? ». Dopo questa prova si troverà che tutto è perfettamente in ordine se l'essenza della nuova filosofia si esprime in rapporto alla massa in questo modo: « Noi ci dobbiamo per lo meno degnare una volta di ricercare e di sciogliere il nodo magico che non permette alla comune intelligenza dell'uomo di penetrare nell'infinito flusso dell'Idea ».

Se ci si vuol formare una esatta intuizione della massa critica, si legga il signor Hirzel nella corrispondenza da Zurigo (Fascicolo V). Questo disgraziato rammemora con docilità veramente commovente e con lodevole

ricordanza le locuzioni caratteristiche critiche. Nè mancano le frasi predilette al signor Bruno delle battaglie ch'egli appresta, delle campagne ch'egli ha disegnate e condotte. Ma specialmente il signor Hirzel adempiè il suo ufficio di membro della critica, allorchè egli s'infervora sulla massa profana e sul rapporto di essa con la Critica critica.

Egli parla della massa, che crede di prendere parte alla storia, della « pura massa » della « pura critica » della « purezza di quest'antitesi » – « un'antitesi tanto pura – quale la storia non ha mai offerto », « dell'entità malcontenta », della « piena vuotaggine del malumore, dello scoraggiamento, della spietatezza, della timidità, della furia, dell'amareggiamento della massa verso la critica, di quella massa che esiste soltanto perchè con la sua resistenza renda la critica più acuta e più vigile ». Egli parla della « creazione dagli estremi dell'antitesi », della superiorità della Critica sull'odio e su simiglianti affetti profani. A questa ricchezza di parole caratteristiche si limita tutto il contributo del signor Hirzel alla Gazzetta di Letteratura. Mentre egli rimprovera la massa di accontentarsi di semplici « sensazioni », di « buona volontà », di « frasi », di « fede », esso stessa poi si accontenta, come parte della massa critica, di frasi, di esternazioni dei suoi « sentimenti critici », della sua « fede critica », della sua « buona volontà critica » ed abbandona al signor Bruno l' « azione, i lavori, le lotte » e le « opere ».

Malgrado la spaventevole descrizione che i membri della massa critica abbozzano della tensione storico-mondiale del mondo profano contro la Critica critica, per gli infedeli non è neppure una volta constatato il fatto di questa tensione mondiale. La servile e non critica ripetizione delle « immaginazioni » e « pretensioni » critiche sulla bocca dei corrispondenti dimostra soltanto che le idee fisse del padrone sono anche le idee fisse del servo. Uno dei corrispondenti critici procura di provarlo coi fatti. « Voi vedete », egli scrive alla Sacra Famiglia « che la Gazzetta di Letteratura adempie il suo scopo, cioè che essa non trova affatto eco. Essa potrebbe incontrar favore soltanto se toccasse il bicchiere con spensieratezza, se voi andaste innanzi orgogliosamente con la sonagliera di frasi di una musica giannizzera di categorie « andanti ». Una sonagliera di frasi di una musica giannizzera di categorie in voga! Si vede, che il corrispondente critico si sforza di trottare con frasi non « andanti ». La sua spiegazione del fatto che la Gazzetta di Letteratura non incontra favore deve intanto respingersi come puramente apologetica. Si potrebbe invece trovare la spiegazione di ciò nel fatto che la Critica critica si trova in accordo con la grande massa, cioè con la grande massa degli scriventi, la quale non trova eco.

Non basta dunque che i corrispondenti critici dirigano le frasi critiche nell'istesso tempo come « preghiera » alla Sacra Famiglia e come formule

di « maledizione » contro la massa. Occorrono corrispondenti non critici in massa, occorrono deputati della massa alla Critica critica per provare la reale separazione della massa dalla critica.

La Critica critica concede dunque un posto anche alla massa non critica. Essa concede ai suoi rappresentanti di corrispondere liberamente con lei, di riconoscere l'antitesi con lei come importante, come assoluta, e di far risuonare l'ansietà di liberarsi dall'antitesi.

2. — La massa non critica e la Critica critica.

a) — La massa impenitente e la massa insodisfatta.

Il cuore duro, l'impenitenza e la cieca infedeltà « della massa ha un rappresentante passabilmente risoluto. Questo rappresentante parla solo dell'educazione filosofico-hegeliana di colore berlinese. » Il « vero progresso » egli dice, che noi possiamo fare, risiede soltanto nella conoscenza della realtà. Ma da voi noi apprendiamo ora che la nostra non era conoscenza della realtà, ma di qualcosa di irreale ». Egli indica la « scienza naturale » come la base della filosofia.

Un buon naturalista si conduce da filosofo, come questi si comporta da teologo ». Egli osserva inoltre circa il colore berlinese: « Io non credo di aver detto troppo, quando cerco di spiegare lo stato di queste persone col fatto ch'essi in verità hanno fatto il processo dell'addomesticamento spirituale, ma non si sono ancora liberati della materia dell'addomesticamento per potere assumere in sè gli elementi della rinnovazione e del ringiovanimento.

« Noi dobbiamo ancora appropriarci queste cognizioni » (le cognizioni naturali ed industriali). « La cognizione del mondo e dell'uomo, che ci è innanzitutto necessaria, può essere acquistata non soltanto con l'acutezza del pensiero, ma debbono cooperare tutti i sensi, e tutte le disposizioni dell'uomo debbono essere impiegate a tale scopo; altrimenti la intuizione e la conoscenza debbono restare difettose...... e recare la morte morale ».

Questo corrispondente, ciò nondimeno, indora la pillola ch'egli porge alla Critica critica. Egli « fa che le parole di Bauer trovino la giusta applicazione »; ha « seguito le idee di Bauer »; ammette « aver Bauer detto giustamente »; polemizza, infine, evidentemente, non contro *la* Critica stessa, ma contro un colore berlinese distinto da lei.

La Critica critica, che si sente colpita, e inoltre in tutte le faccende di fede è sensibile come una zitellona, non si lascia ingannare da queste definizioni e da questi mezzi omaggi. « Voi vi siete ingannato » — essa risponde: « se voi pensate di vedere il vostro nemico nel partito che descrivete nell'introduzione della vostra lettera; confessatelo piuttosto » —

ed ora segue la fulminante scomunica : — voi siete il nemico della critica stessa! « Il disgraziato! L'Uomo di massa! Un nemico *della* critica stessa! Ma, per ciò che riguarda il contenuto di quella polemica da massa, la Critica critica proclama il rispetto per il suo rapporto critico con lo studio della natura e per l'industria. « Ogni rispetto per lo studio della natura! Ogni rispetto per James Watt e » — veramente sublime applicazione — « nessun rispetto per i milioni che egli ha procacciato ai suoi cugini e alle sue cugine. » Ogni rispetto pel rispetto della Critica critica! Nella stessa lettera, in cui la Critica critica rimprovera all'or mentovato colore di Berlino che essi con poca pena si rendono superiori al solido e valido lavoro senza studiarlo, che essi se la sbrigano con un'opera osservando che farà epoca, ecc.; nella medesima lettera essa si sbriga di tutto lo studio della natura e dell'industria con una semplice dichiarazione di rispetto. La clausola, che la Critica critica appone alla sua dichiarazione di rispetto per lo studio della natura, ci ricorda i primi fulmini contro la filosofia della natura del cavaliere Krug buon'anima.

« La natura non è l'unica realtà, perchè noi la mangiamo e la beviamo nei suoi particolari prodotti ». La Critica critica sa dei singoli prodotti della natura solo che noi li mangiamo e beviamo. » I nostri rispetti per la filosofia della natura della Critica critica!

In maniera conseguente essa oppone la seguente innegabilmente spiritosa, rettorica esclamazione all'incomoda, inopportuna pretesa di studiare « Natura » ed « Industria »: O (!) pensate che si sia già esaurita la conoscenza della realtà storica? O(!) sapete voi un unico periodo della storia, che è già conosciuto effettivamente? »

O crede la Critica critica di potere arrivare sia pure al primo rudimento nella conoscenza della realtà storica, finchè essa esclude dal movimento storico il rapporto teorico e pratico dell'uomo con la natura, la scienza naturale e l'industria? Essa pensa di aver già riconosciuto effettivamente un qualunque periodo senza avere conosciuti, per esempio, la industria di questo periodo, l'istesso immediato modo di produzione della vita?

Veramente la spirituale, la teologica Critica critica conosce soltanto — per lo meno conosce nella propria immaginazione — le azioni politiche, letterarie e teologiche dei capi di Stato e dello Stato nella storia. Come essa separa il pensiero dai sensi, l'anima dal corpo, sè stessa dal mondo, così essa separa la storia dalla scienza naturale e dall'industria, così essa vede la culla della storia non nella grezza produzione materiale sulla terra, ma nella vaporosa formazione delle nuvole nel cielo.

Il rappresentante della massa « impenitente » e « dal cuore indurito » viene spacciato come un materialista degno della massa con i suoi giusti ammonimenti e con le sue esortazioni. Nè è più fortunato un altro corrispondente meno malevolo e meno infetto dalla massa, il quale, a dire il

vero, ripone speranza nella Critica critica ma senza ch'essa riesca a sodisfarlo.

Il rappresentante della massa insodisfatta scrive: « Però io debbo confessare che il primo fascicolo della vostra gazzetta non ci ha completamente sodisfatti. Noi ci saremmo attesi qualcosa d'altro ».

Il Patriarca critico risponde in persona propria: « Sapevo già in antecedenza che essa non avrebbe sodisfatto l'attesa, perchè io potevo abbastanza facilmente immaginare questa attesa. C'è da stancarsi, che si debba volere tutto in una volta! Tutto? No! S'è possibile, tutto e niente nell'istesso tempo. Un tutto che non ci rechi pena alcuna, un tutto che si possa accettare senza farne l'ulteriore sviluppo, un tutto che, in una parola, sia a portata di mano ».

Nel suo malumore per le sconvenienti pretensioni della massa, la quale dalla Critica, che per principio e per disposizione « non dà nulla », pretende qualche cosa, anzi tutto, il Patriarca critico racconta a guisa degli antichi signori un aneddoto. Recentemente un conoscente berlinese — è notorio che il signor Bruno asserì come la più piccola presunta idea ha bisogno al minimo d'un'opera di molti fogli — si sarebbe amaramente lagnato della prolissità e della diffusa complicatezza dei suoi scritti. Egli lo avrebbe consolato con la promessa di mandargli per la più facile loro lettura i caratteri tipografici necessari per la stampa del libro fondati in una piccola sfera. Il Patriarca spiega la prolissità della sua « opera » con la cattiva distribuzione dei caratteri tipografici, come spiega il nulla della sua Gazzetta di Letteratura col vuoto della massa profana, che per calmarsi, desidererebbe ingoiare in una volta tutto e nulla.

Per quanto si disconosce poco l'importanza delle comunicazioni fin qua fatte, per altrettanto non si può scorgere un'antitesi storico-mondiale nel fatto che un conoscente della Critica critica la dichiari vuota ed essa per contrario lo dichiari non critico; che un secondo conoscente non veda appagate le speranze riposte nella Gazzetta di Letteratura e che un terzo conoscente ed amico di casa trovi le sue opere troppo prolisse. Ciò nondimeno il conoscente N. 2 che nutrisce la speranza, e l'amico di casa N. 3 che desidera per lo meno imparare a conoscere i segreti della Critica critica, costituiscono il passaggio ad un rapporto più pieno e più netto fra la Critica e la massa non critica. Quanto più è crudele la Critica verso la massa dal « cuore indurito » e « dal senso comune », tanto più la troveremo piena di degnazione verso la massa che geme di liberarsi dall'antitesi. La massa che col cuore infranto, con sentimento di penitenza e con spirito umile, si avvicina alla Critica, riceverà in compenso per le sue brave aspirazioni più d'una parola grave, profetica, leale.

b) — **La massa dal cuore tenero e bisognosa di liberazione.**

Il rappresentante della massa sentimentale, cordiale, bisognevole di liberazione supplica e scodinzola per una benevola parola della Critica critica con espansione, inchini e contorcimento di occhi, come segue: « Perchè io vi scrivo ciò, perchè io mi giustifico con voi? Perchè io vi stimo e perciò desidero la vostra stima; perchè io, per ciò che riguarda la mia evoluzione, vi sono debitore della più grande gratitudine, e perciò vi amo. Il mio cuore mi trascina a giustificarmi verso di voi, esso mi...... biasima. Io sono ben lungi dal volermi con ciò imporre a voi, e pensandoci ho stimato che a voi stessi potrebbe riuscire gradita una prova d'interessamento da parte di un uomo sia pure poco noto. Io non ho per nulla la pretesa che voi dobbiate rispondere a questa lettera: io non voglio nè rubarvi il tempo, che voi potreste usar meglio, nè addossarvi una pena, ma neppure espormi alla mortificazione di vedere inadempiuto qualcosa su cui io speravo. Anche se vi piacesse sospettare che il mio scritto sia dovuto a sentimentalità, a importunità, o a vanità (!) o a che cosa voi vogliate, anche vi piacesse o no rispondere, io non so resistere all'impulso di spedirlo e spero solamente che voi possiate riconoscere in esso il senso di amicizia che lo ha ispirato »!!

Poichè Dio da tempo immemorabile ebbe pietà dei pusillanimi, così anche questo corrispondente, infetto dalla massa ma umile e implorante la misericordia critica, vede adempiuto il suo desiderio. La Critica critica gli risponde benevolmente. Fa di più! Essa gli dà le più profonde spiegazioni sugli oggetti della sua curiosità.

Due anni addietro, insegna la Critica critica, era conforme allo spirito dei tempi, ricordare la rivoluzione filosofica (*Aufklärung*) dei Francesi del XVIII secolo, di fare agire anche queste truppe leggiere in un impiego nella battaglia che allora si combatteva.

Ora, è qualcosa di ben diverso. Le verità oramai mutano rapidissimamente. Ciò che allora era a posto, oggi è un errore. Naturalmente era anche allora « uno sbaglio » ma uno sbaglio « a posto » quando l'altissima Critica critica stessa (*Anekdota* II, p. 89), chiamava queste truppe leggiere « i nostri santi » i nostri « profeti » « patriarchi » ecc. Chi chiamerà delle truppe leggiere una truppa di « patriarchi? » Era un errore « a posto », quando parlava entusiasticamente dell'abnegazione, della energia morale e dell'entusiasmo con cui queste « truppe leggiere » avrebbero per tutta la vita pensato, operato e studiato per la verità. Era un « errore », se nella prefazione del Cristianesimo svelato, dichiarava che queste truppe « leggiere » si sarebbero mostrate invincibili, ed ogni pratico avrebbe rilasciato loro in antecedenza il certificato che esse « scar-

dinerebbero il mondo » e sarebbe « apparso indubbio che riuscirebbe loro di dare al mondo una nuova forma ». A queste truppe leggiere?

Inoltre la Critica critica insegna al rappresentante della massa cordiale avido di sapere: « Benchè i Francesi abbiano guadagnato un nuovo merito storico col loro tentativo di fondare una teoria sociale, essi si sono però ora esauriti; la loro teoria non era ancora pura; le loro fantasie sociali, la loro democrazia pacifica non sono neppure libere del tutto dei pregiudizi del vecchio stato ».

La critica parla qui del fourierismo e più specialmente del fourierismo della *Démocratie pacifique*. Questo è però ben lungi dall'essere la « teoria sociale » dei Francesi. I Francesi hanno delle teorie sociali ma una *una* teoria sociale; il fourierismo annacquato, come ora lo predica la *Démocratie pacifique*, non è null'altro che la dottrina sociale d'una parte della borghesia filantropica, il popolo è comunista ed è in verità diviso in una quantità di frazioni diverse; il vero movimento e l'operosità di queste diverse gradazioni politiche non soltanto non si è esaurito, ma comincia proprio adesso. Ma questo movimento non sbocca, come la Critica critica vorrebbe, in una teoria pura, cioè astratta, ma in una praxis del tutto empirica che non si cura in nessuna maniera delle categorie categoriche della critica.

« Nessuna nazione » continua a ciarlare la critica « ha in qualche cosa precorsa un'altra »... « Se una nazione può giungere ad acquistare una prevalenza spirituale sulle altre, sarà quella che è in grado di criticare sè e le altre e di giudicare le cause della generale decadenza.

Ogni nazione ha fin qui preceduto le altre in qualche cosa. Ma, se la profezia critica è giusta, nessuna nazione avrà una eccellenza sulle altre, perchè tutti i popoli civilizzati di Europa - inglesi, tedeschi, francesi - ora « criticano sè stessi e gli altri » e sono « in grado di giudicare delle cause della decadenza generale ». Finalmente è una tautologia frasaiuola dire che il « criticare » che il « giudicare », che le attività spirituali diano una preponderanza spirituale; e la Critica che si posa e si libra sulle nazioni con infinita auto-coscienza, fino a che queste inginocchiate ai suoi piedi implorino d'essere illuminate, mostra palesemente con questo idealismo cristiano-germanico in caricatura ch'essa è ancora immersa fino sopra le orecchie nel fango della nazionalità tedesca.

La critica dei Francesi e degl'Inglesi non è così una critica astratta trascendentale, che stia fuori della umanità, è l'effettiva attività umana degl'individui che sono i membri operosi della società, che come uomini soffrono, sentono, pensano ed agiscono. Perciò la loro critica è nell'istesso tempo pratica, il loro comunismo un socialismo nel quale vi sono norme pratiche, evidenti, nel quale non si pensa soltanto ma si agisce anche, dippiù; è la critica vitale, reale della società esistente, la conoscenza delle cause « della decadenza ».

Dopo la prestazione di lumi che la Critica critica ha fatto al membro della massa spinto da curiosità, può essa a buon diritto dire della sua Gazzetta di Letteratura: « Qui è adoperata la critica pura, rappresentativa, che comprende l'oggetto non aggiungendovi nulla ». Qui non v'è nulla di obbiettivo, qui non si trova nulla altro che la critica che dà il nulla, cioè la Critica, che si realizza fino all'estreme conseguenze come non - critica. La critica fa stampare i passi interlineati e tocca la sua efflorescenza nei sunti. Volfango Menzel e Bruno Bauer si porgono la mano fraterna, e la Critica critica resta là dove stava la filosofia dell'identità nei primi anni di questo secolo, allorchè Schelling protestava contro la pretesa degna della massa, che si voglia offrire qualche cosa, qualcosa che non sia la filosofia pura, la filosofia interamente filosofica.

c) — L'apertura della grazia alla massa.

Il corrispondente dal cuore tenero, al cui ammaestramento appunto abbiamo assistito, era in un rapporto gioviale con la critica. L'ostilità della massa verso la critica è da lui accennata solo in maniera idillica. I due termini dell'antitesi storico-mondiale si conducono scambievolmente con gentilezza e cortesia, e perciò sono reciprocamente essoterici.

La Critica critica, nella sua azione recalcitrante, salutare e di scuotimento dello spirito sulla massa, appare dapprima ad un corrispondente che sta con un piede già nella Critica e con un altro ancora nel mondo profano. Egli rappresenta la massa nelle sue intime lotte con la Critica.

In certi momenti, che sono veramente di acciecamento, gli sembra « che il signor Bruno ed i suoi amici non intendano l'umanità. Egli si corregge subito. « Si, mi sta chiaramente dinanzi agli occhi che voi avete ragione e che le vostre idee sono vere, ma, scusatemi, il popolo non ha neppure torto... Ah sì! il popolo ha ragione... Io non posso negare che voi abbiate ragione... Io non so realmente dove tutto ciò deve andare a finire: voi lo saprete... ora io però resto a casa... Ah! io non posso più... Ah!... altrimenti si dovrebbe alla fine diventar pazzi... Accetterete ben volontieri... Credetemi, talvolta, per le cognizioni acquistate, uno diventa tanto stordito come se ad uno gli girasse una ruota di mulino nella testa ». Anche un altro corrispondente scrive ch'egli « talvolta perde la bussola ». È evidente che la Grazia critica si accinge ad aprirsi in quel corrispondente della massa. Povero verme! La massa peccatrice lo tira da un lato, la Critica critica dall'altro. Non è la conoscenza acquistata che spinge il catecumeno della Critica critica in questo stato di ebetismo, è invece l'interrogativo della fede e della scienza: Cristo critico o popolo, Dio o mondo, Bruno Bauer e i suoi amici o massa profana!

Ma come all'apertura della grazia di Dio precede l'estrema contrizione del peccatore, così l'essere abbattuti da uno istupidimento è il prodromo della grazia critica. Quando questa finalmente gli è aperta, allora l'eletto non perde in verità la stupidaggine, ma perde la coscienza della stupidaggine.

d) — **La critica massa non-critica, ovvero la Critica e la couleur di Berlino.**

Non è riuscito alla Critica critica di rappresentarsi nell'istesso tempo come antitesi essenziale e come oggetto essenziale quindi della umanità in massa. Prescindendo dal rappresentante della massa impenitente, che rinfaccia alla Critica critica la sua mancanza d'oggetto e le dà ad intendere nella maniera più galante che essa non abbia ancora attraversato il processo di « addomesticamento » spirituale, ma che soprattutto debba acquistare dapprima solide cognizioni, - neppure il corrispondente dal cuore tenero è antitesi, ma per il suo vero motivo di avvicinarsi alla Critica critica è puramente personale. Egli vuole, come si può leggere più oltre nella sua lettera, propriamente conciliare la sua pietà per il signor Arnaldo Ruge con la sua pietà, con il signor Bruno Bauer. Questo tentativo di conciliazione fa onore al suo buon cuore. Ma non forma in nessun caso un interesse della massa. Il corrispondente che viene alla fine, per ultimo, non era più un vero membro della massa, era un catecumeno della Critica critica.

In genere la massa è un oggetto indeterminato, che per conseguenza non può nè esercitare una determinata azione, nè entrare in un rapporto determinato. La massa, in quanto è oggetto della Critica critica, non ha nulla di comune con la massa reale che ricostituisce sotto di sè delle antitesi assai volgari. La sua massa è « creata » da sè stessa, come un naturalista, che invece di parlare di determinate classi, si immaginasse la classe.

Fuori di questa massa astratta, quasi ordito del proprio cervello, la Critica critica, per possedere veramente un'antitesi di massa, ha perciò bisogno ancora di una massa determinata empiricamente dimostrabile, non semplicemente addotta per pretesto. Questa massa deve nell'istesso tempo vedere nella Critica critica la sua essenza e l'annullamento della sua esistenza. Essa deve volere essere Critica critica, non massa, senza poterlo essere. Questa massa critica non-critica è la sopra mentovata *couleur* di Berlino. Ad una *couleur* di Berlino si riduce la massa dell'umanità che si occupa seriamente della Critica critica.

La *couleur* di Berlino, « oggetto essenziale » della Critica critica, della quale essa si occupa sempre con l'idea e di cui essa si vede sempre occupata in idea, consiste, per quanto ne sappiamo, in pochi giovani hege-

liani *ci-devant*, ai quali la Critica critica infonde, com'essa afferma, in parte l'*horror vacui*, in parte il sentimento della nullità.

La corrispondenza è principalmente destinata a spiegare al pubblico estesamente questo rapporto storico-mondiale della Critica con la *couleur* di Berlino, a spiegare il suo profondo significato, a provare la necessaria crudeltà della Critica verso la « massa » e finalmente a mettere in chiaro che tutto il mondo sia ansiosamente preoccupato di questa antitesi, manifestandosi ora a favore, ora contrario ai procedimenti della Critica. Cosi la Critica assoluta scrive, per esempio, ad un corrispondente che segue il partito della *couleur* di Berlino. « Io già frequentemente ho udito simili cose, che dovrei risolvermi del tutto a non avere più riguardi a tal proposito. » Il mondo non sospetta quante volte essa dovette aver da fare con simili cose critiche.

Ascoltiamo ora come un membro della massa critica si esprime sulla *couleur* di Berlino « Se uno conosce i Bauer - (si deve sempre riconoscere *pêle-mêle* la Sacra Famiglia) - cominciò la sua risposta, quello sono io: ma la Gazzetta di Letteratura! Tutto ciò è giusto! M'interessava udire che cosa uno di questi radicali, questi accorti dell'anno 42 pensasse su di voi... » Si annunzia ora che lo sventurato ebbe a biasimare cose d'ogni genere nella Gazzetta di Letteratura.

Egli trovò la novella del signor Edgardo « I tre galantuomini » rozza e *outrée*. Egli non intese che la censura è, meno una lotta da uomo ad uomo, meno una lotta al di fuori e più una lotta intima. Essi non si danno la pena di riconcentrarsi in sè e di porre al posto della frase ostica alla censura l'idea critica condotta a compimento con finezza svolta in tutte le parti. Egli trovò inesplicabile l'articolo del signor Edgardo su di Beraud. Il relatore critico lo trova profondo. In verità egli stesso confessa: « Io non conosco il libro di Beraud ». Invece egli crede che al signor Edgardo sia riuscito, ecc., e si sa bene che la fede fa beati ». In genere, prosegue il credente critico « egli (quegli della *couleur* di Berlino) non è proprio contento delle cose del signor Edgardo. « Egli trova che anche » Proudhon, non sia stato trattato con abbastanza profonda serietà. » Ora qui il signor Edgardo comunica la testimonianza:

« Io ora conosco in verità (!?) Proudhon: io so che la esposizione di Edgardo ha assunto e messo in ordine i punti caratteristici in maniera intuitiva ». L'unico motivo pel quale al signor Edgardo non riesce la critica di Proudhon così eccellente, può essere, secondo il relatore, solo questo, che il signor Edgardo non lascia spirare nessun cattivo vento contro la proprietà. Anzi, si consideri, l'avversario trova insignificante l'articolo del signor Edgardo sull'*Union ouvrière*. Il signor relatore consola il signor Edgardo: « Naturalmente, in ciò non vi è niente di proprio e questa gente se ne è tornata realmente al punto di vista di Gruppe, al quale essa si tenne sempre

stretta. La critica deve dare, dare dare! ». Come se la critica non avesse dato delle scoverte del tutto nuove, linguistiche, storiche, filosofiche, economiche, giuridiche! Ed è tanto modesta da lasciar dire che non ha dato nulla di proprio! L'istesso nostro corrispondente critico ha fornito quello che finora era ignoto in meccanica, quando egli fa tornare la gente al medesimo punto, al quale era sempre restata ferma. È inabile il ricordo del punto di vista di Gruppe... Gruppe si chiedeva nel suo opuscolo, altre volte misero e non degno di essere nominato per il signor Bruno, che cosa mai egli avesse dato di critico sulla logica speculativa? Il signor Bruno lo rinviò alle generazioni venture, ed « un matto attende la risposta ».

Come già Dio punì l'incredulo Faraone facendolo di cuore indurito e non credendolo degno dei suoi lumi, così il relatore assicura: « Essi perciò non valgono a vedere e a riconoscere il contenuto nella nostra Gazzetta di letteratura ». Ed invece di consigliare al suo amico Edgardo di procurarsi idee e cognizioni, gli dà il consiglio: « Edgardo dovrebbe procurarsi un sacco di frasi e intercalarle ciecamente nei suoi articoli con arte, per conseguire uno stile seducente pel pubblico ». All'infuori delle assicurazioni di una « certa furia, dell'insopportabilità, della mancanza di contenuto e di idee, presentimento della cosa nell' intimità della quale esse non potrebbero arrivare, di sentimento della nullità » – tutti questi epiteti, si intende, valgono per la *couleur* di Berlino - alla sacra famiglia sono fatti i seguenti elogi. « La facilità della trattazione che penetra la cosa, la padronanza delle categorie, la convinzione acquistata con lo studio, in breve, il dominio sugli argomenti. Egli (quello della *couleur* berlinese) apprende con facilità la cosa, e la insegna ad altri con facilità ». O « Voi nella Gazzetta di Letteratura esercitate la critica pura, espositiva, che penetra le cose ».

In conclusione, ciò vuol dire « Io vi ho scritto tutto ciò tanto diffusamente, perchè so che io vi faccio piacere col comunicarvi le vedute del mio amico. Voi vedete da ciò che la Gazzetta di Letteratura adempie il suo scopo ». Il suo scopo è l'antitesi con la *couleur* berlinese. Poichè abbiamo proprio ora veduta la polemica della *couleur* berlinese contro la Critica critica e la sua rimostranza per questa polemica, ci è descritta in doppio modo la sua aspirazione alla misericordia della Critica critica.

Un corrispondente scrive: « I miei conoscenti in Berlino mi dissero, allorchè io fui colà al principio di questo anno, che voi mantenevate tutti lontano, restando del tutto isolati ed evitando ogni avvicinamento, ogni rapporto appositamente. Io naturalmente non posso sapere da qual lato è la colpa ».

La Critica assoluta risponde: « La Critica non crea nessun partito, non suole avere alcun partito per sè, essa è solitaria – sola in quanto

essa si profonda nel suo (!) oggetto; sola, in quanto gli si contrappone. Essa si stacca da tutto ».

Come la Critica critica pensa di elevarsi su tutte le antitesi dogmatiche, in quanto essa al posto delle antitesi reali pone quella immaginata tra sè stessa e il mondo, dello spirito santo e delle masse profane, così crede di elevarsi al disopra dei partiti cadendo sotto il punto di vista de' partiti, ponendosi essa stessa come partito di fronte alla restante umanità e concentrando ogni interesse nella personalità del signor Bruno e compagnia.

Che la Critica troneggia nell'isolamento dell'astrazione, che essa stessa, allorchè si occupa apparentemente d'un oggetto non esce dal suo isolamento senza obbietto e non entra in un rapporto veramente sociale con un reale obbietto, perchè il suo oggetto è solo l'oggetto della sua fantasia, solo un oggetto fantasticato; - la verità di questa confessione critica è dimostrata da tutta la nostra esposizione.

Così, appunto, stabilisce che il carattere della sua astrazione stia nell'astrazione assoluta in modo che « essa si distacca da tutto »; questo distacco del nulla dal tutto, dall'idee, dall'apprensione ecc. è l'assurdo assoluto. Del resto, l'isolamento che viene raggiunto col distacco, con l'astrazione da tutto, è tanto poco libero dall'oggetto, dal quale esso si astrae, come Origene era libero dall'organo genitale che egli aveva staccato da sè.

Un altro corrispondente comincia col descrivere uno della *couleur* berlinese, che egli ha veduto e con cui ha parlato « come « scontento » che non sa più aprire la bocca », che « anzi è sempre con una parola sfacciata in bocca », come un pusillanime. Questo membro della *couleur* berlinese racconta al corrispondente, che a sua volta riferisce alla Critica: « Egli non potrebbe intendere come della gente, come voi due, che, però, foste devoti altrimenti al principio dell'umanità, potrebbe essere accolta così esclusivamente, così ripugnantemente, cosi orgogliosameute ». Egli non sa « perchè vi siano persone che, come sembra, provocano intenzionalmente un dissidio. Noi restiamo però tutti al medesimo punto di partenza, noi rendiamo omaggio tutti all'estremo, alla Critica, siamo tutti atti, se non a produrre, almeno ad intendere e ad applicare una idea estrema ». Egli « non trova in questa separazione nessun altro principio direttivo che l'egoismo e l'orgoglio. « Ora il corrispondente trova una buona parola ». Però, per lo meno alcuni dei nostri amici non hanno capito la Critica o forse la buona volontà della critica... *ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*.

La Critica risponde con le seguenti antitesi fra sè e la *couleur* di Berlino « Vi sono diversi punti di vista della critica ». Quelli « credevano di avere la critica in tasca »: essa « conosce ed applica realmente la forza

della critica », cioè non la conserva in saccoccia. Pei primi la critica è pura forma, per gli altri invece « quanto può essere di più pieno, la sola cosa piena di contenuto ». Come l'idea assoluta vale per sè stessa come per ogni realtà, così è a dire della Critica critica. Essa non scorge perciò fuori di sè nessun contenuto, essa perciò non è la critica d'un oggetto reale, dimorante fuori del pubblicista critico, essa crea piuttosto l'oggetto, è subbietto-obbietto assoluto.

V'è dippiù. La prima forma della critica si pone con delle frasi al di sopra di tutto, al di sopra dello studio della cosa, e la seconda con le frasi si stacca da tutti. La prima è « ignorantemente saggia »; la seconda è « apprendista ». La seconda veramente non è intelligente, e impara *par ça par là*, ma soltanto apparentemente, solo per potere scagliare le cose imparate superficialmente come sapienza scoverta da sè stessa, sotto forma di « frasi caratteristiche » contro la massa, dalla quale essa impara e per potere risolvere questo sapere in assurdo criticamente critico.

Per la prima, parole come « estremo » « procedere ulteriormente » « non andare abbastanza oltre » sono categorie importanti estremamente desiderate; l'altra non approfondisce i punti di vista e non applica a sè la misura di quelle categorie astratte.

Le proclamazioni della Critica N. 2 che non sia più da parlare di politica, che la filosofia sia bell'è finita, il suo porsi al disopra dei sistemi sociali e dell'evoluzione con parole come « fantastico » « utopistico » ecc.; che altro è questo se non un'applicazione criticamente emendata del « procedere oltre », del « non andare abbastanza lontano? » E la sua « massa » come la storia, la critica, « comprensione degli oggetti » « il vecchio ed il nuovo », « critica e massa », « lo approfondimento dei punti di vista » – in breve tutte le sue locuzioni caratteristiche non sono forse massa categorica o categoricamente astratta!?

« La prima è teologica, maligna, invidiosa, meschina, arrogante, l'altra è l'opposto di tutto ciò. »

Dopo che la critica a questa maniera si è prodigata in un attimo una dozzina di encomii ed ha affermato di sè tutto ciò che manca alla *couleur* berlinese, come Dio è tutto ciò che non è l'uomo, essa si fa un certificato: « Essa raggiunse una chiarezza, un desiderio d'apprendere, una serenità nella quale è inattaccabile ed invincibile. »

Essa può, perciò, sulla sua antitesi, la *couleur* di Berlino, tutt'alpiù assumersi il compito d'una olimpica risata. Questa risata – con l'abituale profondità, essa dimostra che cosa è e che cosa non è questa risata – questa risata non è punto orgoglio: « No per l'amore del cielo! Essa è la negazione della negazione. » Essa è « soltanto il processo che il critico con gusto e con animo sereno deve fare contro un punto di vista subordinato che gli appare – quale presunzione! – indifferente. Dunque se il

critico ride, egli fa un processo! E nella sua «serenità d'animo» fa il processo del ridere non contro persone, ma contro un punto di vista! L'istesso riso è una categoria ch'egli applica e deve applicare!

La critica estramondana non è punto attività essenziale del subbietto umano reale, che come tale vive nell'odierna società, che soffre, che prende parte alle sue gioie e ai suoi tormenti. L'individuo reale è soltanto un accidente, un vaso di terra della Critica critica, la quale si manifesta in lui soltanto come l'eterna sostanza. Il subbietto non è la critica dell'individuo umano ma l'individuo non umano della critica. Non è la critica una manifestazione dell'uomo, ma l'uomo una obbiettivazione della critica, il critico vive perciò pienamente fuori della società.

« Può il critico vivere in quella società ch'egli critica? » Piuttosto: non deve egli vivere in questa società, non deve egli stesso essere una manifestazione di questa società? Perchè il critico vende i proprii prodotti dello spirito, dacchè egli con ciò stesso muta nella sua propria legge la pessima legge della società moderna? « Il critico non deve neppure arrischiarsi di entrare personalmente in società. » Per questo egli si forma una sacra famiglia, come il Dio isolato cerca abolire nella sacra famiglia la sua noiosa separazione da ogni società. « Se il critico si vuole render libero dalla cattiva società, deve innanzitutto rendersi libero dalla società di sè stesso. » Così evita il critico tutte le gioie della società, ma anche le sue passioni gli restano estranee Egli non conosce « nè amicizia » - ad eccezione degli amici critici, - « nè amore » - ad eccezione dell'amore per sè stessi - ma per questo la calunnia rimbalza impotente da lui; nulla può offenderlo; non lo tocca nessun odio, nessuna invidia; dispiaceri e accoramenti gli sono affatto sconosciuti. » In breve il critico è libero da ogni passione umana, è una persona divina, ei può cantare per sè la canzone della nonna:

Io non penso a nessuno amore
Io non penso a nessun uomo
Io penso a Dio padre
Che mi può conservare.

Non è conceduto alla critica di scrivere un qualunque passo senza contraddirsi. Così essa ci dice in fine « Il filisteismo che tratta il critico a sassate - secondo l'analogia biblica egli dovrà essere lapidato - « che lo disconosce e gli attribuisce impuri motivi » - attribuire motivi impuri alla critica pura! - « per renderglisi uguale » - la sopra deplorata pretensione di eguaglianza - « non viene deriso da lui perchè ciò non ne vale la pena, ma è scrutato e con serenità respinto nella sua significante sufficienza ».

Più sopra il critico dovette fare il processo del riso contro « il punto di vista subordinato, che appare indifferente. » La oscurità della Critica

critica circa il suo modo di procedere contro la massa senza Dio sembra quasi dovuta ad una continua irritazione, ad una biliosità, per la quale gli « affetti » non sono punto « sconosciuti. »

Non si deve, ciò nondimeno, fraintendere. Dopo che la critica ha fin qui combattuto come un Ercole per staccarsi dalla « massa profana » non critica, e da « tutti », è alla fine felicemente giunta a formarsi coi suoi sforzi la sua esistenza isolata, divina, sufficiente a sè stessa, assoluta. Se, al primo pronunciarsi di questa sua « nuova fase », sembra che il vecchio mondo degli affetti peccaminosi possegga ancora un potere su sè stessa, ora la vediamo trovare in una « forma d'arte » il suo ringiovanimento estetico e la sua trasfigurazione e compiere la sua penitenza, con che essa finalmente, come secondo Cristo trionfante, può celebrare il giudizio universale e dopo la sua vittoria sul drago ascendere tranquillamente al cielo.

OTTAVO CAPITOLO.

Processo universale e trasfigurazione della Critica critica, ossia la Critica critica come Rodolfo, Principe di Gerolstein.

Rodolfo, principe di Gerolstein, espia nel suo viaggio terreno un doppio delitto, il suo delitto personale ed il delitto della Critica critica. Egli stesso ha in un fervido dialogo sfoderata la sua spada sul padre; la Critica critica in un fervido dialogo si è lasciata trascinare ad affetti peccaminosi verso la massa.

La Critica critica non ha scoverto un solo mistero, Rodolfo fa ammenda di ciò e scovre tutti i misteri.

Rodolfo è, come riferisce il signor Szeliga, il primo servo dello Stato dell'umanità. (Stato dell'Umanità di Egidio Schwaben. Vedi gli *Annali costituzionali* (*Konstitutionelle Jahrbücher*) del dott. Carlo Weil, 1842, 2° volume).

Perchè il mondo non vada a ruina, debbono secondo l'asserzione del signor Szeliga « farsi innanzi uomini di critica spassionata... Rodolfo è un tale uomo... Rodolfo esprime l'idea della critica pura... E questa idea è più proficua per lui e per l'umanità che non tutte le esperienze che questa ha fatto nella sua storia, che non tutto il sapere che Rodolfo ha potuto acquisire da questa storia, anche diretto dai più fedeli maestri. Il giudizio spoglio di spirito di parte col quale Rodolfo eternizza il suo passagio pel mondo non è in fatti nient'altro che la scoverta dei misteri della società. Egli è « il mistero svelato di ogni mistero ».

Rodolfo ha da disporre di mezzi infinitamente estremi più di tutti gli altri uomini della Critica critica. Essa si consola: « Sono irraggiungibili per i pochi i risultati (!) di Rodolfo favorito dalla sorte, non irraggiungibile la bella finalità (?) » La Critica perciò lascia realizzare al Rodolfo favorito dalla sorte le sue proprie idee. Ella gli canta:

Hahnemann
Va tu avanti
Tu hai i grossi stivaloni!

Accompagniamo Rodolfo nel suo giro critico pel mondo che « è più proficuo per la umanità di tutte le esperienze che l'umanità ha fatto nella sua storia, di tutto il sapere ecc. » che salva due volte il mondo dalla sua ruina.

I. — Trasformazione critica di un macellaio in un cane, ossia il Chourineur.

Chourineur era in origine un macellaio. Diverse collisioni trasformano il violento uomo allo stato naturale in uccisore. Rodolfo lo trova per caso quando appunto egli maltratta la *Fleur de Marie*. Rodolfo assesta all'agile attaccabrighe dei pugni maestosi, imponenti sulla testa. Rodolfo acquista così la stima di Chourineur. Più tardi, nella bettola dei delinquenti, Chourineur si rivela di temperamento bonario. Rodolfo gli dice: « Tu hai ancora cuore ed onore ». Egli con queste parole gl'infonde stima per sè stesso. Chourineur è migliorato, o, come dice il signor Szeliga, è trasformato in un « essere morale ». Rodolfo lo prende sotto la sua protezione. Seguiamo ora il giro di educazione di Chourineur diretto da Rodolfo.

P r i m o s t a d i o. Il primo insegnamento, che Chourineur riceve, è un insegnamento dell'ipocrisia, dell'infedeltà, della astuzia e della simulazione. Rodolfo mette a profitto il moralizzato Chourineur nell'istessa precisa maniera con la quale Vidocq mise a partito il delinquente da lui moralizzato, cioè ne fece un *mouchard* e *agent provocateur*. Ei gli dà il consiglio di darsi l'aria con il *maitre d'école*, ch'egli abbia mutato il suo « principio, di non rubare », di proporre al maestro di scuola una spedizione di ladri ed allettarlo così a cadere in una trappola tesa da Rodolfo. Chourineur ha l'impressione che si voglia abusare di lui per una *farce*. Egli protesta contro la pretesa di fare la parte di *mouchard* e *agent provocateur*. Rodolfo persuade l'ingenuo uomo facilmente con la « pura » casuistica della Critica critica che un cattivo tiro non è un cattivo tiro se è fatto per motivi « buoni, morali ». Chourineur, come *agent provocateur*, sotto l'aspetto della *camaraderie* e della fedeltà, attira nella ruina il vecchio compagno. Per la prima volta nella sua vita commette una infamia.

Secondo stadio. Noi troviamo il Chourineur di nuovo come *garde malade* di Rodolfo, che egli ha salvato dal pericolo di vita.

Chourineur è diventato un essere così rispettabilmente morale che respinge la proposta del medico dei negri David di sedere sul pavimento per paura di sporcare il tappeto. Già, perchè è troppo timido per sedersi su di una sedia. Egli prima rovescia la sedia sulla spalliera e poi si siede sui piuoli anteriori della sedia. Egli non manca di scusarsi qualche volta quando chiama il signor Rodolfo ch'egli ha salvato da morte, suo « amico » oppure « Monsieur » invece di *Monseigneur*.

Ammirevole dirittura di uomo allo stato di natura senza nessun riguardo! Chourineur esprime il più intimo mistero della sua trasformazione critica, allorchè egli confessa a Rodolfo di sentire per lui il medesimo sentimento che un *bulldog* prova pel suo padrone. *Je me sens pour vous comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître.* Il macellaio d'altra volta si è traformato in un cane. Da ora in poi tutte le sue virtù si risolveranno nel puro *dévouement* per il suo padrone. La sua autonomia, la sua personalità scompariranno completamente. Ma come un cattivo pittore dovrebbe porre al suo quadro un'etichetta per dire che cosa esso deve significare, così Eugenio Sue porrà al *bouledogue* Chourineur una etichetta in bocca, che afferma nel frontespizio: « Le due parole « se hai cuore ed onore », mi hanno reso uomo ». Chourineur troverà fino al suo ultimo sospiro, non nella sua individualità umana ma in questo cartello, il motivo delle sue azioni. Come prova del suo miglioramento morale ei rifletterà ripetutamento sulla propria eccellenza e sulla cattiveria degli altri individui e tutte le volte che ei rivolge questi discorsi morali, Rodolfo gli dirà: « Io ti ascolto volontieri parlare così ». Chourineur non è diventato un *bulldog* ordinario, ma un *bulldog* morale.

Terzo stadio. Noi abbiamo già ammirato il galateo da piccolo borghese che è sottentrato al posto della disinvoltura rude ma astuta di Chourineur. Ora noi apprendiamo che egli, come conviene ad un « essere morale » si è appropriato anche l'andatura e la condotta della gretteria da piccolo borghese. *A le voir marcher - on l'eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde.* Più triste di questa forma è l'aspetto che Rodolfo dà alla sua vita criticamente riformata. Egli lo manda in Africa per « servir come modello vivo e salutare del nuovo mondo incredulo ». Egli non deve d'ora in poi manifestare le sua propria natura umana, ma un dogma cristiano.

Quarto stadio. La metamorfosi critico-morale ha fatto di Chourineur un uomo pacifico, accorto, che regola la sua condotta secondo le regole della paura, e della saviezza della vita. *Le Chourineur*, riferisce Murph, la cui indiscreta semplicità chiacchera continuamente fuori della scuola, *n'a pas dit un mot de l'exécution du maître d'école, de peur*

de se trouver compromis. Chourineur sa anche, che l'esecuzione del *maître d'école* era un'azione illegittima. Ma egli non ne parla per paura di compromettersi. Saggio Chourineur!

Quinto stadio. Chourineur ha così ampiamente perfezionata la sua educazione morale, che egli realizza la sua relazione canina con Rodolfo, in una forma civilizzata. Egli dice a Germain, dopo che lo ha salvato « Io ho un protettore il quale è per me l'istessa cosa che Dio è pel prete – bisogna stare in ginocchi innanzi a lui ». E nel suo pensiero egli sta in ginocchi dinanzi al suo Dio. « Il signor Rodolfo » ei prosegue con Germain, vi protegge. Io dico: signore, ma dovrei dire Grazioso Signore. Però io ho l'abitudine di chiamarlo signor Rodolfo, ed egli me lo concede. « Magnifico ridestarsi e fiorire » esclama Szeliga nel suo critico incantamento!

Sesto stadio. Chourineur finisce degnamente la sua carriera di puro *dévouement*, di morale fedeltà da cane molosso (*Bulldoggenthum*) facendosi alla fine ammazzare pel suo grazioso signore. In un momento nel quale Skelett minaccia il principe col suo coltello, Chourineur afferra il braccio dell'omicida. Skelett lo trafigge. Ma il moribondo Chourineur dice a Rodolfo: « Io ebbi ragione di dire che un pezzo di terra (un cane molosso) come me, possa essere utile qualche volta ad un grande grazioso signore come voi siete ».

Questa esternazione canina, che compendia tutta la vita di Chourineur in un epigramma, aggiunge al cartello sulla sua bocca: « Noi siamo pari e patto, signor Rodolfo. Voi mi avete detto che io avevo cuore ed onore ». Il signor Szeliga grida con tutte le forze del corpo: « Quale merito acquista Rodolfo per avere restituito Schurimann (?) all'umanità » (?).

2. — Scoverta del mistero della religione critica, ossia Fleur de Marie.

a) — Il « fiore di Maria » speculativo.

Ancora una parola sul fiore di Maria speculativo del signor Szeliga prima di passare al *Fleur de Marie* di Eugenio Sue.

Il fior di Maria speculativo è soprattutto una rettifica.

Il lettore potrebbe infatti concludere dalla costruzione del signor Szeliga che Eugenio Sue abbia « separata l'esposizione della base fondamentale obbiettiva (dello stato mondiale) dallo svolgimento delle forze individuali in azione, che soltanto da questo sfondo potrebbero essere concepite ».

Oltre del compito di rettificare questa erronea pretesa del lettore, prodotta dall'esposizione del signor Szeliga, Fior di Maria ha anche un ufficio metafisico nel nostro « Epos », cioè del signor Szeliga.

« Lo stato mondiale e l'avvenimento epico non sarebbero nemmeno in verità congiunti in un insieme artificiale se essi si incrociassero soltanto in una varia mescolanza, avvicendassero reciprocamente, qui, un pezzo di stato mondiale, e colà di nuovo, un'azione scenica ».

Dovendo originarsi l'unità effettiva, debbono entrambe urtare in un individuo i misteri di questo mondo impacciante e la chiarezza, pubblicità e sicurezza con la quale Rodolfo li penetra in sè e li scovre... Fior di Maria ha questo compito.

Il signor Szeliga costruisce Fior di Maria secondo l'analogia della costruzione baueriana della madre di Dio.

Da un lato sta il « divino » (Rodolfo), al quale si ascrive « ogni potenza e libertà », il principio solo attivo. D' altro lato sta il passivo « stato del mondo » e gli uomini ad esso appartenenti. Lo stato mondiale è il terreno del reale. Se questo non deve essere « interamente trascurato » ossia « non deve abolirsi » l'ultimo residuo dello stato di natura; se il mondo stesso deve ancora avere qualche parte nel principio dell'evoluzione, che Rodolfo concentra in sè di fronte ad esso; se « l'umano » non deve rappresentarsi « semplicemente come non libero e inattivo », al signor Szeliga deve toccare in sorte la contradizione della coscienza religiosa.

Benchè egli si sforzi di spiegare lo stato mondiale e la sua attività come il dualismo di una massa morta e della critica (di Rodolfo), deve però egli attribuire di nuovo allo stato del mondo ed alla massa alcuni attributi della divinità, e deve nuovamente costruire nel Fior di Maria l' unità speculativa di entrambi, di Rodolfo e del mondo. (Vedi *Critica dei sinottici*, Vol. I pag. 39).

Oltre i reali rapporti, nei quali il padrone di casa (la « forza individuale » operante) si trova verso la sua casa (la « base obbiettiva »), la speculazione mistica, anche la estetica speculativa, ha bisogno di una terza unità concreta, speculativa di un soggetto-oggetto, che è la casa e il padrone di casa in una sola persona. Poichè la speculazione non ama le assunzioni naturali mediate largamente circostanziate, essa non scorge che l'istesso pezzo dello « stato mondiale », la casa per esempio, che per uno, per esempio pel padrone di casa, è un « fondamento obbiettivo », per l'altro, ad esempio pel muratore della casa, è un « epico » avvenimento. La Critica critica che all' « arte romantica » fa il rimprovero del « dogma dell'unità » per ottenere « qualche cosa di veramente intero », per ottenere una « effettiva unità », pone al posto della connessione naturale ed umana fra lo stato mondiale e l'avvenimento mondiale, una connessione fantastica,

un subbietto-obbietto mistico, come fa Hegel, quando al posto della connessión reale del mondo e della natura pone un assoluto subbietto obbietto, che è in una volta l'intera natura e l'istessa umanità, l'assoluto spirito.

Nel Fior di Maria critico « la colpa generale del tempo, la colpa del mistero, diventa il « mistero della colpa », come la colpa generale del mistero nello speziale indebitato si muta in colpa dei debiti ».

Fior di Maria secondo la costruzione madre – di Dio dovrebbe essere veramente la madre di Rodolfo. Il signor Szeliga spiega ciò espressamente: « Secondo il nesso conseguenziale, Rodolfo dovrebb'essere il figlio di Fior di Maria ». Ma perchè egli non è suo figlio ma suo padre, il signor Szeliga scovre in ciò « il nuovo mistero: che il presente spesso genera dalle sue viscere, invece dell'avvenire, il passato da lungo tempo dipartito ». Anzi, egli, scopre l'altro mistero, anche più grande, contraddittorio direttamente con la statistica della massa, che « un fanciullo o una fanciulla, se non diventa a sua volta padre o madre, ma discende giovane e innocente nella tomba.... sostanzialmente... è figlia ».

Il signor Szeliga resta fedele alla speculazione hegeliana, se per lui, secondo « il nesso logico », la figlia è la madre di suo padre. Nella filosofia del Diritto di Hegel, come nella sua filosofia della natura, il figlio genera la madre, lo spirito la natura, la religione critica il paganesimo, il risultato il principio.

Dopo che il signor Szeliga ha dimostrato che Fior di Maria dovrebbe essere secondo il rigore logico madre di Rodolfo, ora egli dimostra il contrario: che « per corrispondere del tutto all'idea, che s'incorpora nel nostro Epos, non le occorre essere madre ». Ciò dimostra per lo meno che l'idea del nostro Epos e il nesso logico del signor Szeliga si contraddicono reciprocamente.

Il Fior di Maria speculativo non è altro che l'incorporamento d'una Idea. « E quale idea? » Essa ha però il compito di rappresentare per così dire le ultime lagrime di malinconia che il passato piange dinanzi a tutti i suoi addio. « È la rappresentazione di una lagrima allegorica, ed anche questo poco, qual'è, è « tutt'una cosa ».

Non seguiamo il signor Szeliga nella sua ulteriore esposizione del Fior di Maria. Noi le lasciamo anche la sodisfazione « secondo la prescrizione del signor Szeliga » di formare l'antitesi più decisiva verso ciascuno, « un'antitesi misteriosa, tanto misteriosa quanto le proprietà di Dio.

Noi non almanacchiamo neppure sul « vero mistero che è sceso da Dio nel seno dell'uomo » ed al quale il Fior di Maria speculativo allude « però per così dire. » Noi passiamo da Fior di Maria del signor Szeliga a *Fleur de Marie* di Eugenio Sue e alle cure critiche miracolose che Rodolfo compie in lei.

b) — Fleur de Marie.

Noi troviamo Maria tra i delinquenti come prostituta, come serva della ostessa della bettola dei delinquenti. In questo abbassamento ella conserva una nobiltà umana dell'animo, una liberalità umana ed una umana bellezza, che s'impone a coloro che la circondano, la esaltano a poetico fiore della cerchia dei delinquenti e le guadagnano il nome di *Fleur de Marie*.

È necessario, per considerare fedelmente *Fleur de Marie* dai suoi primi passi in poi di potere confrontare la sua forma originale col suo travestimento critico.

Con ogni delicatezza *Fleur de Marie* dà bentosto la prova di slancio, di energia, di serenità, di elasticità del carattere, di doti che potrebbero spiegare soltanto la sua umana significazione nella sua posizione d'abbrutimento.

Ella si difende con le sue forbici da Chourineur che la maltratta. Questa è la prima situazione nella quale la troviamo. Essa non ci appare come un agnello senza difesa che si sacrifica senza resistenza alla superiore brutalità, ma come una fanciulla che sa far valere i suoi diritti, che sa tener testa in una lotta.

Nell'osteria dei delinquenti della *rue aux fèves* ella racconta a Chourineur e a Rodolfo la storia della sua vita. Durante il suo racconto ella ride dei frizzi di Chourineur. Essa si lamenta di avere, uscendo dal carcere, consumato i 700 franchi, qui guadagnati, in spese di vetture e di abbigliamento, invece di cercare lavoro, « ma io non avevo nessuno per consigliere ». Il ricordo della catastrofe della sua vita - il trafficare con la ostessa dei delinquenti – la rende malinconica. Dalla sua infanzia in poi è questa la prima volta che ella si ricorda di tutti questi avvenimenti. *Le fait est, que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi... ça doit être bien bon d'être honnête.* Al motteggiare di Chourineur che ella debba diventare onesta, esclama: *Honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?* Essa dichiara esplicitamente che non è punto « piagnucolona » *Je ne suis pas pleurnicheuse;* ma la situazione della sua vita è triste - *Ça n'est pas gai.* Finalmente ella esprime, in opposizione al pentimento cristiano, sul passato la massima umana, nell'istesso tempo stoica ed epicurea di un libero e forte: *Enfin ce qui est fait, est fait.*

Ora accompagniamo *Fleur de Marie* alla sua prima passeggiata in carrozza con Rodolfo: « La coscienza del tuo spaventevole stato ti ha dunque molto spesso addolorato » dice Rodolfo che è già pizzicato a iniziare una conversazione morale. « Sì, ella risponde, più d'una volta io pensai di gettarmi dai muraglioni della Senna, ma allora contemplavo i fiori, il

sole e poi mi dicevo: Il fiume sarà sempre là, io non ho ancora diciannove anni, chi sa? *Dans ces moments-là il me semblait, que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disait, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne.*

Fleur de Marie non considera lo stato in cui si trova come una libera creazione, come espressione di sè stessa, ma come una sorte che essa non ha meritato. Questa sfortuna può mutare. Ell'è ancora giovane.

Il buono ed il cattivo nella concezione di Maria non sono le astrazioni morali del buono e del cattivo. Ella è buona perchè non ha fatto male a nessuno, essa era sempre umana verso l'ambiente abbrutito.

Ella è buona, poichè il sole ed i fiori le manifestavano la loro propria natura solare e floreale. Ella è buona, perchè è ancor giovane, speranzosa e coraggiosa della vita. Il suo stato non è buono, perchè ve la costringe un fato innaturale, perchè esso non è la esternazione dei suoi istinti umani, non è la realizzazione dei suoi umani desiderî, perchè esso è penoso e senza gioia. Nella sua propria individualità, nella sua essenza naturale essa commisura la sua situazione di vita, non nell'ideale del bene.

Nella natura, dove cadono le catene della vita borghese, dove essa può liberamente manifestare la sua propria natura sgorga perciò da *Fleur de Marie* un desiderio di vita, una ricchezza di sentimento, una umana compiacenza della bellezza della natura, le quali provano come lo stato civile ha soltanto sfiorato la sua superficie, è una semplice sfortuna, e come ella in sè stessa non sia nè buona nè malvagia, ma umana.

Monsieur Rodolphe, quel bonheur... de l'herbe, des champs! Si vous me vouliez permettre de descendre, il fait si beau... j'aimerais tant a courir dans ces prairies! Scesa di vettura ella raccoglie fiori per Rodolfo « può appena parlare per la gioia ecc. ecc. ». Rodolfo le rivela che egli la condurrà alla masseria della signora Georges. Colà ella può vedere piccionaie, scuderie, ecc.: là vi è latte, burro, frutta, ecc. Sono i veri espedienti della grazia per questa fanciulla. Essa si divertirà, ecco la sua idea principale. *C'est à n'y pas croire... comme je veux m'amuser!* Essa dichiara a Rodolfo, nel modo più disinvolto, la parte ch'ella ha avuto nella propria sfortuna. *Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent.* Gli consiglia perciò di essere economo, e di depositare danaro alla Cassa di risparmio. La sua fantasia si diffonde nei castelli in aria che Rodolfo le costruisce. Essa ricade nella mestizia solo perchè essa « aveva dimenticato il presente » e « il contrasto di questo presente con il sogno d'una gioiosa e ridente esistenza, le richiama alla memoria la crudeltà del suo stato ».

Fin qui noi vediamo *Fleur de Marie* nella sua figura originale, non critica. Eugenio Sue si è sollevato al disopra dell'orizzonte della sua an-

gusta concezione del mondo. Egli ha colpito in viso i pregiudizi della borghesia. Egli avrà consegnato ***Fleur de Marie*** all'eroe Rodolfo, per espiare la sua temerità per acquistarsi l'applauso di tutti gli uomini e le donne di età, della polizia generale di Parigi, della religione corrente e della Critica critica.

La signora Georges, alla quale Rodolfo consegna Fleur de Marie, è una donna infelice, ipocondriaca e religiosa. Ella accoglie la fanciulla con parole untuose, che « Dio benedice coloro i quali lo amano e lo temono, che sono stati infelici e che si pentono ». Rodolfo, l'uomo della Critica pura, fa chiamare lo sciagurato prete Laporte, incanutito nella miscredenza. Egli è chiamato a compiere la riforma critica della ***Fleur de Marie***.

Maria s'accosta serena e senza imbarazzo al vecchio prete. Eugenio Sue nella sua brutalità cristiana le fa subito susurrare all'orecchio: di un « istinto ammirevole » e, che la « vergogna finisce là dove comincia il pentimento e l'emenda », cioè nella Chiesa sola salvatrice. Egli dimentica la più serena disinvoltura nella gita in carrozza, una serenità che i mezzi generosi della natura e l'amichevole partecipazione di Rodolfo avevano prodotto, e che era soltanto turbata dal pensiero di dovere tornare dalla ostessa dei delinquenti.

Il prete Laporte si lancia subito in un atteggiamento sopraterreno. La sua prima parola è: « La misericordia di Dio è inesauribile, mia cara figliuola! Egli ti ha dimostrato, non avendoti abbandonato nelle dolorosissime prove... l'uomo generoso che ti salva, ha realizzato questa parola della scrittura » - si noti bene, la parola della scrittura, non uno scopo umano -: « il Signore è vicino a coloro che lo chiamano; egli ascolterà il loro grido e li salverà... il Signore compirà l'opera sua ».

Maria non intende ancora il senso maligno del sermone del prete. Ella risponde: « Io pregherò per coloro che ebbero misericordia di me e mi hanno ricondotta a Dio ». Il suo primo pensiero non è Dio, ma il suo salvatore umano, ed ella pregherà per lui, non per la sua assoluzione. Ella attribuisce alla sua preghiera un'influenza sulla salute di altri. Già, essa è ancora tanto ingenua da supporre che è già tornata a Dio.

Il prete deve dileguare questa illusione eterodossa. « Appena che - egli la interrompe - appena che meriterai l'assoluzione delle tue grandi colpe... poichè, per parlare ancora una volta col Profeta, il Signore rialza tutti coloro che sono vicini a cadere ». Non si trascuri di notare l'inumana frase del prete. Presto meriterai l'assoluzione! Non ancora ti sono stati perdonati i tuoi peccati!

Come Laporte alla ragazza nel ricevere la confessione del peccato, così il suo Rodolfo le presenta nel commiato una croce di oro, un simbolo della crocifissione cristiana, che la sovrasta,

Maria abita già da qualche tempo nella fattoria di Madame Georges. Poniamo dapprima orecchio ad un dialogo del grigio sacerdote Laporte con Madame Georges. Ei ritiene impossibile un « matrimonio » per la Maria « perchè nessun uomo, malgrado la sua garanzia, avrà il coraggio di levare la fronte al passato che ha macchiato la sua gioventù. Egli aggiunge che « ella deve espiare grandi falli, il senso morale avrebbe dovuto tenerla su ». Egli dimostra la possibilità di mantenersi diritto, come il più volgare borghese: V'è gente molto benefica a Parigi! Il prete ipocrita sa benissimo che questa gente benefica di Parigi, in ogni ora, nelle strade più frequentate, passa indifferentemente dinanzi a piccole bambine da due a tre anni che fino alla mezzanotte offrono in vendita *Allumettes* e generi simili, come una volta aveva fatto Maria, e la cui sorte futura è quasi senza eccezione quella della Maria.

Il prete ha fatto astrazione dall'emenda di Maria; nel suo cuore essa è giudicata. Seguiamo la *Fleur de Marie* in una passeggiata serale con Laporte, che l'accompagna a casa.

« Vedi bimba mia » egli comincia con declamazione untuosa « l'incommensurabile orizzonte, i cui confini non si scorgono più » — difatti è di sera — « mi sembra che la pace e la sterminatezza ci dia quasi una idea dell'eternità ». Io te lo dico, Maria, perchè tu sei sensibile per le bellezze della creazione... Io ero spesso commosso dell'ammirazione religiosa che esse t'infondono, a te — che per tanto tempo fosti diseredata del sentimento religioso ».

E già riuscito al prete di mutare l'immediata spontanea gioia di Maria per le bellezze della natura in una contemplazione religiosa. La natura è già divenuta devota per lei, una natura cristianizzata, abbassata a creazione. La trasparente marea d'aria è profanata in oscuro simbolo di una languida eternità. Ella ha già imparato che « tutte le manifestazioni umane della sua essenza « profana » diseredate della Religione, della vera consacrazione, erano irreligiose e prive della grazia di Dio. Il prete la deve contaminare innanzi a sè stessa, deve trascinare nelle polvere le sue forze naturali e spirituali e i mezzi naturali e spirituali della Grazia, affinchè ella si renda suscettibile del mezzo soprannaturale della Grazia — del battesimo.

Come ora Maria vuol fare una confessione al prete e lo prega della indulgenza, ei risponde: « Il Signore ti ha dimostrato che è misericordioso ».

Bisogna che Maria non vegga nella indulgenza, che la tocca, un rapporto naturale, che s'intende da sè, di un essere umano affine con lei, con l'essere umano. Ella deve vedere in essa una sovrabbondante, soprannaturale, soprumana misericordia e degnazione, nella indulgenza umana una misericordia divina. Ella deve rendere trascendentale ogni rapporto

umano e naturale trasformandolo in un rapporto con Dio. Il modo come *Fleur de Marie* nella sua risposta acconsente alla sacerdotale ciarlataneria della misericordia di Dio prova quanto l'abbia già corrotta la dottrina religiosa.

Ella dice che non appena è entrata nel suo stato di emenda abbia provato per la prima volta la felicità. « Ogni momento pensavo al signor Rodolfo. Spesso io levavo gli occhi al cielo non per cercare colà Dio, ma lui, il signor Rodolfo, per ringraziarlo. Si mi accuso di ciò, Padre mio; io pensavo più a lui che a Dio; perchè egli aveva fatto per me ciò che Dio solo avrebbe potuto fare.... Io ero felice, felice come chi è sfuggito per sempre ad un grande pericolo ». *Fleur de Marie* trova già ingiusto di avere provato un nuovo stato di felicità semplicemente per quello che è realmente, cioè di essersi comportata in esso naturalmente e non in maniera soprannaturale. Essa si accusa già di avere visto nell'uomo che l'ha salvata ciò che era realmente, il suo salvatore, e di non avere sostituito al suo posto un salvatore immaginario, Dio. Essa è già presa dalla ipocrisia religiosa che toglie all'altro uomo ciò ch'egli ha meritato da me per darlo a Dio, che in genere considera ogni cosa umana nell'uomo come a lui estranea, ed ogni cosa non umana in lui come la sua particolare proprietà.

Maria ci narra che la trasformazione religiosa delle sue idee, dei suoi sentimenti, della sua condotta nella vita sia stata operata da madama Georges e da Laporte. « Quando Rodolfo mi condusse via dalla città, io avevo già una indistinta coscienza della mia bassezza, ma la educazione, i consigli, gli esempi che io ho ricevuto da voi e da madama Georges mi hanno persuasa... che io sono stata più colpevole che sfortunata.... Voi e madama Georges mi avete resa comprensibile la profondità infinita della mia abbiezione ». Cioè a dire, ella deve al prete Laporte e a madama Georges di avere cambiato la coscienza umana e perciò sopportabile dell'abbassamento con la coscienza cristiana e perciò insopportabile di una abbiezione infinita. Il prete e la beghina l'hanno ammaestrata a giudicare dal punto di vista cristiano.

Maria sente la grandezza della disgrazia spirituale in cui la si è piombata. Ella dice: « Poichè la coscienza del bene e del male mi doveva riuscire tanto terribile, perchè non mi si abbandonò alla mia infelice sorte?... Se non mi si fosse strappata all'infamia, la miseria, le percosse mi avrebbero ben presto uccisa; per lo meno io sarei morta senza avere cognizione di una purezza, che io desidererò sempre invano ». Lo spietato prete risponde: « Anche la più nobile natura, se sia caduta anche per un sol giorno nel fango dal quale la si è tolta, conserva un marchio indelebile. È questa l'invariabilità della giustizia divina ».

Fleur de Marie, profondamente ferita da questa torbida e melliflua bestemmia del prete, esclama: « Vedete dunque che io debbo disperare ».

L'incanutito schiavo della religione risponde: « Tu devi disperare di poter mai strappare alla tua vita questo lato sconfortante; ma tu devi sperare nella infinita misericordia di Dio. Quaggiù per te, povera fanciulla, lagrime, pentimento, espiazione, ma lassù, un giorno, lassù perdono, eterna beatitudine! »

Maria non è ancora abbastanza cretina da farsi accontentare con l'eterna beatitudine e col perdono lassù. « Pietà, esclama, pietà, mio Dio! io sono ancora tanto giovane... *malheur à moi!* » E l'ipocrita sofistica del prete raggiunge il suo culmine: « Al contrario, felice te, Maria, felice te, che il Signore ti manda i rimorsi della coscienza, pieni di amarezza, ma benefici! Essi provano la suscettibilità religiosa della tua anima... ogni tua sofferenza sarà ricompensata lassù. Credimi, Dio ti ha lasciato un momento sulla cattiva strada per riservarti la gloria del pentimento e il premio eterno che è dovuto alla penitenza ».

Da questo momento in poi Maria diventa l'ancella della coscienza del peccato. Mentre essa nella situazione più sfortunata della vita si seppe formare una individualità amabile, umana, e, pur entro l'esteriore abbassamento, seppe rendersi cosciente della sua essenza umana, come della sua vera essenza, ora il fango dell'attuale società, con la quale ha soltanto un esteriore contatto, si muta per lei nella sua intima essenza; e il continuo tormentarsi ipocondriaco per questo fango diventa il dovere, l'imposizione prescritta da Dio stesso per tutta la vita, l'unico scopo della sua esistenza. Mentre essa prima si vantava: *Je ne suis pas pleurnicheuse*; mentre prima sapeva che: *Ce qui est fait est fait;* ora per lei la conpunzione diventa il bene e il pentimento la gloria.

Si scovrirà più tardi che *Fleur de Marie* è figlia di Rodolfo. Noi la ritroveremo principessina di Gerolstein. Noi lo origliamo in un dialogo con suo padre: *En vain je prie dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui... Il n'exauce pas mes voeux sans doute, parce que mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en commun avec lui.*

Dopo che l'uomo ha considerato i suoi errori come un infinito delitto contro di Dio, può ora assicurarsi soltanto la liberazione e la grazia, se egli si dà interamente a Dio, se si ritira del tutto dal mondo e dagli affari del mondo. Dopo che *Fleur de Marie* ha appreso che la liberazione delle sua vita di abbrutimento è un miracolo divino, dovrà essa stessa diventare santa per essere degna di tale miracolo. Il suo amore umano si deve trasformare in amore religioso, l'aspirazione alla felicità in aspirazione alla beatitudine eterna, l'appagamento terreno in santa speranza, la comunanza con l'uomo in comunanza con Dio. Dio deve prenderla tutta. Ella manifesta anche il segreto perchè non la prende tutta. Ella non si è data ancora tutta a lui, il suo cuore è ancora impacciato e posseduto

dalle faccende terrene. È questo l'ultimo lampo della sua buona natura. Essa si dà interamente a Dio, morendo pel mondo e andando nel monastero

Nessuno deve andare al monastero
Tranne che non sia ben provveduto
D'un opportuno deposito di peccati
Perchè a lui o presto o tardi
Non debba mancare il piacere
Di tormentarsi col pentimento.

(GOETHE)

Nel monastero, ***Fleur de Marie*** è promossa abbadessa per gl'intrighi di Roberto. Essa si rifiuta a tutta prima dall'assumere questo posto pel sentimento della propria indegnità. La vecchia abbadessa le dice: *Je vous dirais plus, ma chère fille, avant d'entrer au berçail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable... que les vertus évangéliques, dont vouz avez donné l'exemple dépuis votre séjour ici, expireraient et racheteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût.*

Noi vediamo dalle parole dell'abbadessa che le virtù mondane della ***Fleur de Marie*** si sono trasformate in virtù evangeliche, o piuttosto le sue virtù effettive possono apparire soltanto più evangelicamente messe in caricatura.

Maria risponde alle parole dell'abatessa: *Sainte mère je crois maintenant pouvoir accepter.*

La vita del monastero non risponde all'individualità di Maria – ella muore. Il cristianesimo la consolò soltanto nell'immaginazione, ossia la sua consolazione cristiana è appunto l'annientamento della sua vita e del suo essere effettivo – la sua morte.

Rodolfo ha dunque trasformato dapprima ***Fleur de Marie*** in una peccatrice penitente, poi la peccatrice penitente in una monaca, ed infine la monaca in un cadavere. In occasione della sua morte, oltre del prete cattolico, tiene un sermone funebre anche il prete critico Szeliga.

La « innocente » esistenza di lei egli la chiama esistenza « caduca » e le contrappone la « colpa eterna ed indimenticabile ».

Ei si vanta che il suo « ultimo respiro » è la « preghiera per la remissione e pel perdono ». Ma come il prete protestante, dopo che ha esposto la necessità della Grazia del Signore, la partecipazione del defunto al comune peccato originale e la forza delle sua coscienza del peccato, ora con una voltata mondana deve decantare le virtù dell'estinto, così anche il signor Szeliga ha bisogno della trovata: « Eppure personalmente non le si ha nulla a perdonare ».

Egli getta infine sulla tomba di Maria i fiori appassiti della eloquenza predicatoria: « Intimamente pura, come raramente fu mai uomo, ella chiuse gli occhi al mondo » – Amen!

3. Rivelazione del mistero del diritto.

a) Il maître d'école ossia la nuova teoria penale. Il mistero del sistema cellulare svelato. Misteri di medicina.

Il *maître d'école* è un delinquente di forza erculea nella persona e della più grande energia spirituale. Egli è, di origine, un uomo educato ed istruito. Egli, l'appassionato atleta, viene in collisione con le leggi e le abitudini della società borghese, la cui misura è la mediocrità, la morale delicata e il pacifico commercio.

Egli diventa omicida e si abbandona a tutti gli stravizi d'un temperamento violento che non trova in nessun luogo una conveniente attività umana.

Rodolfo ha acchiappato questo delinquente. Ei lo vuole riformare criticamente, vuole statuire in lui un esempio per il mondo giuridico. Ei litiga col mondo giuridico non sulla pena stessa, ma sulla natura e il modo della pena. Egli scovre secondo l'espressione caratteristica del medico dei negri David una teoria della pena, che sarebbe degna del più « grande criminalista tedesco », e che anzi d'allora in qua ha avuto la fortuna di essere difeso da un criminalista tedesco con serietà tedesca e con profondità tedesca. Rodolfo non sospetta neppure che lo si possa elevare al disopra dei criminalisti, che il suo orgoglio miri ad essere « il più grande criminalista » *primus inter pares.*

Rodolfo innanzi tutto ripete tutte le triviali obbiezioni alla pena di morte: che essa sia inefficace sul delinquente, che sia inefficace sul popolo al quale essa appare come uno spettacolo di trattenimento. Inoltre Rodolfo statuisce una differenza tra il *maître d'école* e l'anima del *maître d'école.* Ei non vuole salvare l'uomo, non il reale *maître d'école*, ma la salute dell'anima della sua anima.

« La salute di un'anima » egli insegna « è una cosa sacra... Ogni delitto si espia e si lascia riscattare, ha detto il Salvatore, ma solo per colui che vuole seriamente l'espiazione ed il pentimento. Il passaggio dal tribunale al patibolo è breve... Tu (il *maître d'école*) hai abusato delittuosamente della tua forza, io paralizzerò la tua forza... Tu tremerai dinanzi ai deboli... la tua pena sarà eguale al tuo delitto... ma questa terribile pena ti lascerà per lo meno lo sterminato orizzonte dell'emenda... Io ti separo soltanto dal mondo esterno per sprofondarti in una notte senza fondo, solo col ricordo dei tuoi misfatti... Tu sarai costretto a guardare in te... la tua intelligenza che tu hai degradato, si desterà e ti condurrà all'espiazione ».

Poichè Rodolfo stima l'anima santa, ma stima profano il corpo dell'uomo; poichè dunque soltanto l'anima considera come il Vero, quale entità che appartiene al cielo - secondo la circonlocuzione critica che

dell'umanità fa il signor Szeliga - così il corpo, la forza del *maître d'école* non appartiene all'umanità, la sua estrinsecazione essenziale non è da educare umanamente e da rivendicare all'umanità, essa non deve essere trattata che come un essere per sè stesso umano. Il *maître d'école* ha abusato della sua forza: Rodolfo paralizza, storpia, annienta questa forza. Non c'è nessun mezzo più critico di questo per staccare dalla forza esistenziale umana le espressioni pervertite, dell'annientamento di questa forza esistenziale. È questo il mezzo cristiano, che strappa l'occhio se l'occhio dà scandalo, che tronca la mano se la mano dà scandalo, che in una parola uccide il corpo se il corpo dà scandalo; perchè occhio, mano, corpo sono in verità degli ingredienti dell'uomo meramente superflui, peccaminosi. Si deve colpire a morte la natura umana per guarire le sue infermità. Anche la giurisprudenza della massa, all'unissono in questo con quella critica, trova nello storpiamento, nel paralizzamento delle forze umane l'antidoto contro le manifestazioni perturbatrici di queste forze.

Ciò che infastidisce Rodolfo, l'uomo della critica pura, nella criminalistica profana, è il troppo rapido passaggio dal tribunale al patibolo. Egli invece vuol congiungere la vendetta sul delinquente con l'espiazione e con la consapevolezza del peccato del delinquente, la pena corporale con la pena spirituale, il martirio sensibile nel martirio non sensibile del pentimento. La pena profana deve nell'istesso tempo essere un mezzo critico di educazione morale.

Questa teoria della pena, che congiunge la giurisprudenza con la teologia, questo « mistero svelato del mistero » non è altro interamente che la teoria penale della Chiesa cattolica come già Bentham ha spiegato diffusamente nella sua opera: *Teoria della pena e delle ricompense*. Bentham ha parimente nel citato opuscolo osservato la nullità morale delle pene odierne. Egli chiama « parodie giudiziarie » i castighi legali.

La pena che Rodolfo applica al *maître d'école* è la istessa pena che Origene operò su sè stesso. Egli lo smascolinizza, lo deruba di un membro di produzione, l'occhio. « L'occhio è la luce del corpo ». Che Rodolfo pensi proprio alla cecità, è cosa che fa molto onore ai suoi istinti religiosi. È la pena che era all'ordine del giorno in tutto l'impero cristiano di Bisanzio e che fiorì nel vigoroso periodo di giovinezza dell'impero cristiano-germanico di Inghilterra e di Francia. La separazione dell'uomo dal mondo esteriore sensibile, il lanciarlo di nuovo nella sua astratta interiorità per correggerlo - l'accecamento - è una conseguenza necessaria della dottrina cristiana, secondo la quale il perfetto conseguimento di questa separazione, l'isolamento puro dell'uomo nel suo Io spirituale, è il bene stesso. Se Rodolfo, come si faceva in Bisanzio e in Francia, non ficca il *maître d'école* in un chiostro reale, lo ficca però almeno in un chiostro ideale, nel chiostro di una notte impenetrabile non turbata dalla

luce del mondo esteriore, nel chiostro d'una coscienza inoperosa e di una coscienza del peccato che è solo popolata dai ricordi spettrali

Un certo speculativo pudore non permette al signor Szeliga di aderire apertamente alla teoria penale del suo eroe Rodolfo, all'unione della pena mondana con il pentimento e l'espiazione cristiana. Egli gli sostituisce, al contrario - s' intende anche da sè come mistero che per la prima volta deve scovrirsi al mondo - la teoria secondo cui il delinquente deve elevarsi nella pena a « giudice » dei suoi « particolari » delitti.

Il mistero di questo mistero svelato è la teoria penale hegeliana. Secondo Hegel il delinquente, nella pena, irroga a sè stesso la condanna. Gans ha sviluppato più estesamente questa teoria. Essa è in Hegel la rinverniciatura speculativa del vecchio *Jus talionis*, che Kant ebbe a dimostrare come l'unica legittima teoria penale. In Hegel l'autoesecuzione del delinquente rimane una mera « Idea », una interpretazione semplicemente speculativa delle pene criminali empiriche correnti. Egli abbandona perciò il suo *modus* al grado di civiltà che pel momento ha lo Stato, cioè egli lascia stare la pena come sta.

In ciò appunto egli si addimostra più critico del suo pappagallo critico. Una teoria penale, che riconosca nel delinquente nell' istesso tempo l'uomo, può far ciò soltanto nell'astrazione, nella fantasia, appunto perchè la pene, la costrizione contraddicono alla natura umana. Nell'applicazione inoltre la cosa sarebbe impossibile. Al posto della legge astratta sottentrerebbe l'arbitrio puramente subbiettivo, poichè in ogni momento dovrebbe dipendere dagli uomini ufficialmente riconosciuti come « onorandi ed onesti » di regolare la pena a seconda l' individualità del delinquente. Già Platone ha avuto la convinzione che la legge deve essere unilaterale e deve astrarre dall' individualità. Nei rapporti umani invece la pena non sarà altro effettivamente che la condanna dcl colpevole su sè stesso.

Non lo si vorrà persuadere che una violenza esterna esercitata su lui da altri sia una violenza, che egli si sia fatta da sè. Egli piuttosto troverà negli altri uomini i naturali liberatori della pena che egli ha inflitto a sè stesso, cioè il rapporto s' invertirà addirittura.

Rodolfo esprime il suo intimo pensiero - lo scopo dell'accecamento - allorchè dice al *maître d'école : Chacune de tes paroles sera une prière.*

Ei vuole insegnargli a pregare. Ei vuole trasformare l'erculeo ladrone in un monaco, tutto il lavoro del quale consiste nella preghiera. Quanto è umana la teoria penale in confronto di questa crudeltà cristiana che tronca semplicemente il capo ad un uomo, se lo vuole annientare! S' intende da sè finalmente, che la legislazione reale della massa, ogniqualvolta ebbe da fare seriamente con la correzione dei delinquenti, fu incomparabilmente più ragionevole ed umana del Harun al Raschid tedesco. Le quattro colonie agricole olandesi, le colonie penali Ostwald in

Alsazia sono in verità degli esperimenti umani, di fronte all'accecamento del *maître d'école*. Come Rodolfo suicida *Fleur de Marie*, consegnandola al prete e alla coscienza dei peccati; come suicida Chourineur, rubandogli la sua autonomia umana ed abbassandolo al grado di cane molosso; così egli suicida il *maître d'école* estraendogli gli occhi perchè impari a « pregare ».

Questo è veramente il modo come ogni realtà risulta « semplicemente » dalla critica pura, cioè come sfiguramento e come astrazione estrasensibile della realtà.

Il signor Szeliga dopo l'accecamento del *maître d'école* fa subito accadere un miracolo morale. « Il terribile maestro di scuola riconosce, a detto suo, incontanente » il potere dell'onestà e della morigeratezza; ei dice a Schurimann: si, io mi posso affidare a te, tu non hai giammai rubato.

Sfortunatamente Eugenio Sue ha conservato una espressione del *maître d'école* su Chourineur la quale contiene il medesimo riconoscimento, e non può essere in nessun modo effetto dell'acciecamento, perchè ha luogo prima di esso. Il *maître d'école* si esprime infatti nel suo *tête-à-tête* con Rodolfo su Chourineur con queste parole: *Du reste il n'est pas capable de vendre un ami. Non; il a du bon... il a toujours eu des idées singulières.*

Il miracolo morale del signor Szeliga sarebbe con questo annientato. Consideriamo ora i reali risultati della cura critica di Rodolfo.

Noi troviamo il *maître d'école* dapprima in una spedizione con la Chouette nel podere di Bouqueval per fare un brutto tiro alla *Fleur de Marie*. L'idea che lo domina, è naturalmente l'idea della vendetta contro Rodolfo, ed egli si sa solo metafisicamente vendicare di lui, pensando e covando a suo dispetto « il male ». *Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal.* Egli racconta alla Chouette, perchè la fece ricercare: « Io mi annoiavo, io, del tutto solo con questa gente onesta ».

Se Eugenio Sue appaga la sua voluttà monacale, la sua voluttà bestiale nell'abbassamento volontario della natura umana fino al segno che egli fa implorare al *maître d'école* in ginocchi dinanzi alla vecchia strega Chouette e al folletto Tortillard di non abbandonarlo, il grande moralista dimentica che egli porge alla Chouette il fiore di una voluttuosità infernale. Come Rodolfo dimostrò al delinquente la potenza della violenza fisica, che egli vuole rappresentare a lui come futile, appunto con l'accecamento violento il signor Eugenio Sue ammaestra qui più che mai il *maître d'école* della potenza della completa sensualità. Egli gli insegna a capire che senza di essa l'uomo si abbrutisce e diventa inerme zimbello delle beffe dei bambini. Ei lo persuade che il mondo ha meritato i suoi delitti, perchè basta soltanto aver perduto gli occhi per essere da esso maltrattato. Egli gli ruba l'ultima sua illusione umana, poichè il *maître d'école* credeva all'attaccamento della Chouette. Egli aveva detto a Rodolfo: « Ella si farebbe gettare nel fuoco per me ». Invece Eugenio Sue

gode la soddisfazione che il *maître d'école* esclami nella più alta disperazione: « *Mon dieu! mon dieu! mon dieu!* » Egli ha imparato a « pregare ». E il signor Sue trova in questo *appel involontaire de la commisération divine quelque chose de providentiel.*

La prima conseguenza della Critica di Rodolfo è questa preghiera involontaria. La segue subito dopo una volontaria espiazione nella fattoria di Bouqueval, ove al *maître d'école* appaiono in sogno gli spettri degli uccisi.

Noi sorvoliamo sulla minuta descrizione di questo sogno, per ritrovare il *maître d'école* criticamente riformato nella cantina della *Bras Rouge*, saldato in catene, mezzo rosicchiato dai topi, semi affamato, mezzo impazzito dai tormenti della Chouette e di Tortillard, muggendo come una bestia. Tortillard ha messo la Chouette nelle sue mani. Consideriamolo durante l'operazione ch'egli intraprende con lei. Egli non copia l'eroe Rodolfo soltanto esteriormente levando gli occhi a Chouette, ma anche moralmente ripetendo l'ipocrisia di Rodolfo ed ornando con frasi devote la sua crudele operazione. Non appena il *maître d'école* ha la Chouette in suo potere, manifesta *une joie effrayante*, la sua voce trema nell'accesso di rabbia... e: *Tu sens bien*, egli dice, *que je ne veux pas en finir tout de suite... torture pour torture... il faut que je parle longuement avant de te tuer... ça va être affreux pour toi. D'abord, vois-tu... depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou... qui me rendra fou... il s'est passé en moi un changement étrange... J'ai eu horreur de ma férocité passé... d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore... en m'entraînant ici dans cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim... tout m'a laissé tout à l'épouvante de mes reflexions... Oh! tu ne sais pas ce que c'est que d'être seul... l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas cru possible... une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois... c'est que j'éprouve une joie infinie à te tenir là... monstre.... non pour me venger, mais... mais pour venger nos victimes... oui, j'aurai accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai punie ma complice... j'ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant trouves tu pas cela bizarre! c'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux... dis... dis... conçois-tu cela?*

Il *maître d'école* percorre in queste poche parole una gamma di casuistica morale.

La sua prima espressione è una franca manifestazione del desiderio di vendetta. Ei vuol dare tortura per tortura. Ei vuole uccidere la Chouette, ei vuole prolungare il suo terrore della morte con un lungo sermone; e — deliziosa sofistica! — questo discorso con cui la

tormenta è un sermone morale. Egli afferma che il sogno di Bouqueval lo ha corretto. Egli dichiara insieme la efficacia propriamente vera di questo sogno confessando che lo abbia quasi reso pazzo, che lo renderà pazzo. Come una prova della sua correzione cita il fatto ch'egli ha impedito il tormento di *Fleur de Marie*. Per Eugenio Sue i personaggi, prima Chourineur, ora il *maître d'école*, debbono esprimere la sua propria intenzione letteraria che lo induce a farli agire così e non altrimenti, come suo riflesso, come il consapevole motivo della sua azione. Essi debbono costantemente dire « D'allora in qua mi sono corretto in questo, in quest'altro, ecc. » Poichè essi non giungono ad avere alcuna vita che abbia un reale contenuto, debbono prestare con la loro lingua ai tratti insignificanti, come qui alla protezione di *Fleur de Marie*, delle forti tinte.

Dopo che il *maître d'école* ha riferito la benefica efficacia del soguo di Bouqueval, può egli dichiarare perchè Eugenio Sue lo lasciò rinchiudere in una cantina. Ei deve trovare ragionevole il procedimento del romanziere. Ei deve dire a Chouette: Rinchiudendomi in una cantina, lasciandomi rosicchiare dai topi, facendomi soffrire la fame e la sete, tu hai compiuto la mia correzione. La solitudine mi ha purificato.

L'urlo bestiale, il furioso accesso di rabbia, le terribile sete di vendetta, con cui il *maître d'école* acchiappa la Chouette, urtano potentemente con questa psicologia morale. Queste cose tradiscono il carattere delle riflessioni, che lo avevano occupato nel suo carcere. Il *maître d'école* sembra da sè stesso capire questo, ma come un moralista critico ei saprà riconciliare le contraddizioni.

Egli spiega appunto la « sconfinata gioia » di tenere in suo potere la Chouette per un segno della sua correzione. La sua sete di vendetta non è cioè punto una sete naturale di vendetta, ma una sete morale di vendetta. Ei non vuol vendicare sè stesso, ma le vittime comuni sue e di Chouette. Se egli la uccide, non commette nessun omicidio, compie un dovere. Ei non si vendica in lei, ei punisce come un giudice imparziale la sua complice. Egli ha un raccapriccio pei suoi misfatti passati e però - egli stesso si sorprende della sua causistica - e però ei chiede a Chouette: non trovi bizzarro che io ti uccida senza paura, tranquillamente? Per motivi morali non denunciati nell'istesso senso ei si inebbria nella descrizione dell'omicidio ch'egli vuole commettere come di un *meurtre affreux*, come di un *meurtre avec des raffinements affreux*.

Che il *maître d'école* uccida Chouette, risponde al suo carattere, cioè alla crudeltà con la quale essa lo ha maltrattato. Ma che egli uccida per motivi morali, che egli interpreti moralmente la sua gioia barbara nel *meurtre affreux*, nei *raffinements affreux*, che egli confermi il pentimento dei suoi misfatti passati con un nuovo misfatto, che egli da omicida semplice sia diventato un omicida ambiguo, morale, ecco il risultato glorioso della cura critica di Rodolfo.

La Chouette procura di sfuggire al *maître d'école.*

Ei se ne accorge e la tiene ferma:

Tiens-toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer, comment peu à peu j'en suis venu à me repentir... cette révélation te sera odieuse... et elle te prouvera aussi, combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes... « Il faut que je me hâte.... la joie de te tenir là me fait boullir le sang.... j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre.... Je suis aveugle.... et ma pensée prend une forme, un corp pour me représenter incessamment d'une manière visible, presque palpable... les traits de mes victimes... les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité... une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de réflexions désespérées... peut-être alors le pardon des hommes succède au remord et à l'expiation. »

Il *maître d'école* continua nella sua ipocrisia che ogni momento si tradisce per ipocrisia. Chouette deve ascoltare, come egli sia a poco a poco giunto al pentimento. Questa rivelazione le sarà odiosa perchè dimostrerà che è suo dovere di compiere una spietata vendetta su di lei non nel suo nome, ma in nome delle loro vittime comuni. D'un tratto il *maître d'école* interrompe la sua lezione didattica. Ei deve, come dice, « affrettare » la sua lezione, poichè: la gioia di tenerla stretta, fa saltare il sangue nelle sue vene; una ragione morale per abbreviare la lezione. Poi calma di nuovo il sangue. Il lungo tempo, durante il quale egli le predica la morale, non è perduto affatto per la sua vendetta. Esso le « renderà terribile l'avvicinarsi della morte ». Altra ragione morale per continuare a filare il suo sermone! E solo dopo queste ragioni morali, può egli riprendere il suo morale dove l'aveva lasciato.

Il *maître d'école* descrive bene lo stato in cui l'isolamento dal mondo esterno precipita l'uomo. L'uomo pel quale il mondo sensibile diventa una mera idea, trasforma al contrario mere idee in esseri sensibili. Le fisime del suo cervello assumono forma corporea. Entro il suo spirito si produce un mondo di spettri tangibili e sensibili. È questo il mistero di tutte le visioni dei devoti, ed è questa pure la forma generale della pazzia.

Il *maître d'école*, che ripete le frasi di Rodolfo sulla « forza del sentimento e dell'espiazione, collegata con spaventevoli martirî » le ripete, le ripete dunque, come uno che sia già quasi pazzo e conserva così in effetto la connessione della cristiana coscienza dei peccati con la follìa.

Quando il *maître d'école* considera appunto la trasformazione della vita in una notte di sogni, che è prodotta dall'influsso della cecità, come il vero risultato del pentimento e dell'espiazione, manifesta il vero mistero

della Critica pura e della correzione cristiana. Essa consiste appunto nel tramutare l'uomo in uno spettro e la sua vita in una vita di sogno.

Eugenio Sue sente a questo punto quale smentita hanno le sante idee che egli fa ripetere dal ladro cieco a Rodolfo nella sua condotta verso Chouette. Egli perciò mette in bocca al *maître d'école: La salutaire influence de ces pensèes est telle que ma fureur s'apaise.* Il *maître d'école* ora confessa dunque che il suo furore morale non era altro che rabbia profana. *Le courage.... la force... la volonté me manquent pour te tuer... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang... ce serait... un meurtre,* – egli chiama le cose col loro nome – *meurtre excusable peut-etre... mais ce serait toujours un meurtre.*

La Chouette arriva a tempo a ferire il *maître d'école* col suo stiletto. Eugenio Sue ora non può fare che la Chouette lo uccida senza una altra casustica morale.

Il perça un cri de douleur... les ardeurs feroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinaires brusquement reveillés et exaspérés par cette attaque firent une explosion soudaine, terrible où s'abîma sa raison déja fortement ébranlée.. Ah vipère!.. j'ai senti ta dent... tu serait comme moi sans yeux. Egli le cava gli occhi.

Nel momento in cui la natura del *maître d'école,* solo ipocriticamente, solo sofisticamente listata, e dirozzata solo asceticamente, prorompe, l'esplosione è tanto più violenta e terribile. È notevole la confessione di Eugenio Sue, secondo la quale la ragione del *maître d'école* attraverso tutti gli avvenimenti, che Rodolfo aveva preparati, era già fortemente scossa.

« L'ultimo raggio della sua ragione si spense in questo grido del terrore, in questo grido di un condannato (egli vede gli spettri degli uccisi): il *maître d'école* strepita ed urla come una bestia furiosa.. Egli trascina a morte la Chouette ». Il signor Szeliga mormora fra la sua barba: « Col maestro di scuola non si può avere una così rapida (!) e felice (!) trasformazione come con Schurimann »

Come Rodolfo fa diventare la *Fleur de Marie* un'abitatrice del monastero, fa diventare il *maître d'école* un'abitatore del manicomio, di *Bicêtre.* Egli non ha soltanto paralizzato la sua forza fisica, ma anche quella spirituale. E a ragione. Perchè egli non ha peccato solo con la forza fisica, ma con la forza spirituale, e secondo la teoria penale di Rodolfo si debbono distruggere le forze peccatrici.

Ma il signor Eugenio Sue non ha ancora completati « il pentimento e la espiazione, legati ad una terribile vendetta ». Il *maître d'école* ritorna alla ragione, ma resta a Bicêtre per paura di essere consegnato alla giustizia e fa il pazzo. Il signor Sue dimentica che « ogni sua parola debba essere una preghiera » e che invece è alla fine il mugolio inarticolato e il furore di un delirante, oppure Eugenio Sue pone forse in ma-

niera ironica ad uno stesso grado le espressioni di questa vita con la preghiera?

La idea della pena che Rodolfo applica nell'accecamento del *maître d'école*, questo isolarsi dell'uomo nella sua anima separato dal mondo esteriore, questa unione della pena giuridica col tormento teologico, ha la sua applicazione più decisiva, nel sistema cellulare. Il signor Sue solennizza perciò anche il sistema cellulare.

« Quanti secoli occorsero per riconoscere che v'è un solo mezzo per sterminare la feroce lebbra che si va diffondendo, che minaccia il corpo sociale (cioè la coercizione nelle carceri): l'isolamento ». Il signor Sue comunica la convinzione della gente onesta, che spiegano la propagazione dei delitti con l'ordinamento delle carceri. Per sottrarre il delinquente alla cattiva società, essa lo abbandona alla sua propria società.

Il signor Eugenio Sue dichiara: « Io mi stimerei felice, se la mia debole voce potesse essere ascoltata fra quelle che con così grande ragione e con così grande perseveranza spingono all'applicazione assolutamente perfetta del sistema cellulare ». Il desiderio del signor Sue è stato attuato solo in parte. Nelle discussioni della Camera dei deputati di quest'anno sul sistema cellulare dovettero anzi i difensori officiali di questo sistema confessare che esso avrebbe presto o tardi come conseguenza l'impazzire del delinquente. Tutte le pene della reclusione al di là dei dieci anni dovettero perciò essere commutate in deportazione. Se il signor Tocqueville e il signor Beaumont avessero studiato a fondo il romanzo di Eugenio Sue, essi avrebbero propugnato indubbiamente l'applicazione assolutamente completa del sistema cellulare.

Se in effetto Eugenio Sue sottrae alla società il delinquente con la ragione sana per renderlo pazzo, egli regala i pazzi alla società per restituirli alla ragione. *L'expérience prouve, que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels.*

Se ora Eugenio Sue e il suo eroe critico Rodolfo nè con la teoria cattolica della pena nè col sistema cellulare metodistico hanno liberato il diritto di un qualche mistero, hanno all'opposto arricchito la medicina di un nuovo mistero; ed è alla fine altrettanto meritevole scovrire nuovi misteri che scovrire vecchi misteri. La Critica critica riferisce d'accordo col signor Sue sull'accecamento del *maître d'école:* « Ei non crede neppure, se gli si dice, che gli si sia rubata la luce degli occhi ». Il *maître d'école* non poteva credere alla perdita della luce degli occhi perchè realmente egli vedeva ancora: il signor Sue descrive una nuova malattia degli occhi, ci comunica un nuovo vero segreto per la oftalmologia della massa, per la oftalmologia non critica.

La pupilla è bianca dopo l'operazione. Si tratta dunque d'una nuova lente per cataratte. Ciò veramente si è potuto praticare fin qui anche per le ferite alla capsula della lente, anche passabilmente senza dolore,

sebbene non senza dolore del tutto. Ma, poichè la medicina ottiene i suoi risultati colle vie naturali non per le vie critiche, non restava altro, che curare dopo la ferita l'infiammazione con la sua plastica perezione, per ottenere un rintorbidamento della lente.

Un miracolo e mistero anche più grande si ha nel terzo capitolo del terzo volume col *maître d'école*. Il cieco torna a vederci. *La chouette, le maître d'école et Tortillard virent le prêtre et Fleur de Marie.*

Se noi non vogliamo spiegare l'importanza di questo vedere del *maitre d'école* secondo il procedimento della « Critica dei sinotici » come un miracolo letterario, il *maître d'école* ha dovuto farsi operare di nuovo di cataratta. Più tardi accecherà di nuovo. Egli ha fatto uso troppo presto dei suoi occhi, l'irritazione della luce ha prodotto una infiammazione che finì con un guasto della retina ed opera una insanabile amaurosi. Che questo processo si svolge in un minuto secondo, è un nuovo mistero per la oftalmologia non critica.

3. — Premio e castigo. La doppia giustizia con tabella.

L'eroe Rodolfo svela la nuova teoria, che la società si tiene in piedi mercè il premio dei buoni e il castigo dei cattivi. Considerata in modo non critico questa teoria non è altro che la teoria della odierna società. Come poco essa fa difettare il premio pei buoni e le pene pei malvagi! Contro questo mistero svelato, quanto è non critico il comunista della massa Owen, che vede nella pena e nel premio la salute della società divisa gerarchicamente e l'espressione perfetta d'una servile abbiezione.

Potrebbe apparire come una nuova scoperta che Eugenio Sue faccia discendere le ricompense dalla giustizia - da un equivalente della giustizia criminale, e scontento d'una sola giurisdizione ne inventa due. Purtroppo anche questo mistero scoverto è la ripetizione di una vecchia dottrina sviluppata largamente da Bentham nel suo sopracitato libro. Invece al signor Eugenio Sue non dev'essere contrastato l'onore di avere motivato e svolto in una maniera, senza pari più critica di Bentham, il suo progetto. Mentre l'inglese della massa resta del tutto a fior di superficie, la deduzione di Sue si solleva nella regione critica del cielo. Eugenio Sue ragiona come segue: « Per spaventare i cattivi si materializzano le presupposte azioni della collera di Dio. Perchè non si dovrebbe materializzare e anticipare sulla terra l'azione divina in maniera analoga rapporto ai buoni? »

Secondo la veduta non critica si è invece idealizzata soltanto nella teoria criminale celeste quella terrestre, come si è nel premio divino idealizzata soltanto l'umana l'ordinaria rimunerazione umana dei servizi giornalieri.

Se la società non ricompensa tutti i buoni, ciò è indispensabilmente necessario, perchè la giustizia divina abbia in qualche cosa prevalenza sulla umana.

Il signor Sue or dà nella dipintura della sua giustizia criticamente ricompensatrice un « esempio di quel donnesco dogmatismo » rimproverato a Flora Tristan con tutta la « serenità della conoscenza » dal signor Edgardo « che vuole avere una formula e se la forma secondo la categoria dell'esistente ». Il signor Eugenio Sue abbozza in tutti i suoi particolari di fronte alla giustizia criminale esistente, che egli fa sussistere, un quadro corrispondente della giustizia compensatrice, che egli foggia, da copiarsi negli intimi particolari. Noi vogliamo, per la più facile intelligenza del lettore, sintetizzare in una tabella la sua descrizione dell'immagine e del riscontro:

Tabella della perfetta giustizia critica.

Giustizia esistente	Giustizia da completare criticamente
Nome: Giustizia criminale.	**Nome:** Giustizia virtuosa.
Connotati: Tien ferma in mano una spada per accorciare i cattivi verso la testa.	**Connotati:** Tien ferma in mano una corona per allungare i buoni verso la testa.
Scopo: Punizione del maligno, carcerazione, infamia, sottrazione della vita. Il popolo viene a sapere il terribile castigo dei cattivi.	**Scopo:** Premio dei buoni, vitto gratuito, onore, conservazione della vita. Il popolo viene a sapere il trionfo *éclatante* dei buoni.
Mezzo per scovrire i cattivi: Spionaggio poliziesco, spie per vigilare i cattivi.	**Mezzo per scovrire i buoni:** *Espionage de vertu*, spie per vigilare i virtuosi.
Decisione, se uno sia un cattivo: *Les assises du crime*, Assise per il delitto. Il Pubblico Ministero segnala i delitti dell'accusato e li denunzia alla pubblica vendetta.	**Decisione, se uno sia un buono:** *Assises de la vertu*, Assise per la virtù. Il Pubblico Ministero segnala le nobili azioni dell'accusato e lo indica alla pubblica riconoscenza.
Stato del delinquente dopo il delitto: Egli resta sotto la sorveglianza *de la haute police*. Egli vien nutrito in carcere. Lo Stato fa le spese per lui.	**Stato del virtuoso dopo il giudizio:** Egli è sotto la sorveglianza *de la haute charité morale* Egli viene nutrito a casa sua. Lo Stato fa le spese per lui.
Esecuzione: Il delinquente sale il patibolo.	**Esecuzione:** Proprio di fronte al patibolo del delinquente si eleva un piedistallo sul quale sale il *grand homme de bien*. - Una berlina della virtù.

Il signor Sue preso dalla visione di questo quadro esclama: *Hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit organisée de telle sorte!* Questa sarebbe adunque la organizzazione critica della società. Noi dobbiamo prendere formalmente le difese di questa organizzazione contro il rimprovero di Eugenio Sue ch'essa fin'ora sia rimasta una utopia. Sue ha dimenticato di nuovo il « premio della virtù » che annualmente si distribuisce in Parigi, e ch'egli stesso ha mentovato. Questo premio è anzi organizzato in doppio modo, il materiale *prix Monthion* per le nobili azioni degli uomini e delle donne, e il *prix rosière* per le ragazze più oneste. Qui non manca perfino la corona di rose propugnata da Eugenio Sue.

Per ciò che ha riguardo all'*espionnage de vertu* come la *surveillance de la haute charité morale*, essa è da lungo tempo organizzata dai gesuiti. Oltracciò il *Journal des débats*, il *Siècle*, il *Petites affiches de Paris*, ecc., ogni giorno a prezzo di costo segnalano e denunziano le virtù, le nobili azioni, e i meriti di tutti gli aggiotatori puro sangue, a prescindere dal segnalare e dal denunziare che fanno le nobili azioni politiche, per le quali ogni partito possiede il suo proprio organo.

Già il vecchio Voss ha notato che è migliore Omero dei suoi dei. Il « mistero svelato di ogni mistero », Rodolfo, noi possiamo renderlo responsabile perciò delle idee di Eugenio Sue. Oltracciò il signor Szeliga riferisce: « Inoltre nei passi, coi quali Eugenio Sue interrompe il racconto, introduce ed inferisce episodi, assai numerosi e che sono tutti critica ».

4. — Abolizione dell'abbrutimento nel seno della civilizzazione, e dell'illegalità nello Stato.

Il mezzo preventivo giuridico per l'abolizione del delitto e perciò dell'abbrutimento nel seno della civilizzazione consiste nella « *tutelle* protettrice, che lo Stato assume dei figli dei giustiziati e dei condannati a pene perpetue ». Sue vuole organizzare più liberamente la distribuzione dei delitti. Nessuna famiglia deve possedere più un privilegio ereditario al delitto: – la libera concorrenza dei delitti deve averla vinta sul loro monopolio.

« La illegalità nello Stato » è abolita dal signor Sue mercè la riforma del *code pénale* nella sezione che riguarda gli *abus de confiance*, e ciò mercè l'istituzione di speciali avvocati dei poveri. Eugenio Sue perciò nel Piemonte, in Olanda, ecc., dove esiste l'avvocato dei poveri, trova abolita la illegalità nello Stato. La legislazione francese è difettosa solo pel fatto che non stipendia l'avvocato dei poveri, non è fondata esclusivamente

sulla insolvibilità dei poveri, e il limite legale della povertà è troppo angusto. Come se la illegalità non cominci proprio precisamente nel processo stesso, e come se in Francia non si sapesse già da molto tempo che il diritto non offre nulla, ma soltanto sanziona ciò che esiste. La differenza ormai diventata triviale del *droit* e del *fait* sembra al romanziere critico che sia rimasta un *mystère de Paris*.

Si aggiungano alla scoverta critica dei misteri giuridici anche le grandi riforme, che Eugenio Sue vuole fare degli uscieri, e si capirà il giornale parigino « Satana ». Esso fa scrivere da un quartiere della città a quel *grand reformateur à tant la ligne* che le sue strade difettino ancora di luce a gas. Il signor Sue risponde che egli ha nel sesto volume del suo *Juif errant* rimediato a questo inconveniente. Un altro quartiere si lagna del difettoso insegnamento primario. Egli promette di eseguire la riforma dell' insegnamento primario di quel quartiere nel decimo volume del suo *Juif errant*.

5. — Il mistero svelato del punto di vista.

« Rodolfo non riman fermo al suo sublime (!) punto di vista... egli non bada a fastidi per guadagnare di libera elezione il punto di vista di destra e di sinistra, di su e di giù... » Szeliga.

Un mistero capitale della Critica critica è il punto di vista, e la decisione del punto di vista del punto di vista. Ogni uomo, come ogni prodotto spirituale si muta per lei in un punto di vista.

Non v'ha nulla di più facile che arrivare a penetrare il mistero del punto di vista allorchè si è considerato il mistero generale della Critica critica, di riscaldare di nuovo il vecchio cavolo speculativo.

Innanzi tutto si esprima la Critica stessa per la bocca del patriarca, del signor Bruno Bauer, sulla teoria del punto di vista.

« La scienza » non ha avuto mai da fare con questi individui particolari o con questo determinato punto di vista... Essa non lo farà veramente mancare ed abolirà le barriere di un punto di vista se ne vale la pena e se questo limite ha una importanza realmente umana; ma essa lo comprende come categoria pura e determinazione dell'auto-coscienza, e parla perciò solo per coloro che hanno l'arditezza di elevarsi all'universalità dell'auto-coscienza, cioè che non vogliono rimanere in quel limite ad ogni costo (*Anekdota*, T. II, p. 27).

Il mistero di questa arditezza è la Fenomenologia hegeliana. Poichè Hegel qui pone l'auto-coscienza al posto dell'uomo, la realtà umana più svariata appare soltanto come una forma determinata, come una determinazione dell'auto-coscienza. Ma una mera determinazione dell'auto-coscienza

è una categoria pura, un semplice « pensiero » che io perciò posso abolire anche nel puro « pensiero » e che posso superare col puro pensiero.

Nella Fenomenologia di Hegel sono state lasciate le basi materiali, sensuali, oggettive delle diverse forme straniate dell'auto-coscienza, e tutta l'opera distruttiva ebbe per risultato la filosofia più conservatrice, perchè egli pensa di aver superato il mondo oggettivo, il mondo reale sensibile, non appena egli lo ha trasformato in una « cosa ideale », in una mera determinazione dell'auto-coscienza e può risolvere ora l'avversario diventato etereo in « etere della pura idea ». La Fenomenologia finisce perciò conseguentemente col porre al posto di ogni realtà umana l' « assoluto sapere »: – sapere, perchè questa è l'unica maniera di esistere dell'auto-coscienza e perchè l'auto-coscienza ha valore per l'unico modo di esistere dell'uomo; – sapere assoluto appunto, perchè l'auto-coscienza sa soltanto sè stessa, e non si dà fastidio più di nessun mondo obbiettivo. Hegel muta l'uomo in uomo dell'auto-coscienza, invece di mutare l'auto-coscienza in auto-coscienza dell'uomo, dell'uomo reale epperciò vivente anche nel mondo reale obbiettivo e condizionato da esso. Ei pone il mondo sulla testa e può perciò anche nella testa eliminare tutti i limiti, con che naturalmente essi continuano ad esistere per il cattivo senso, per gli uomini reali. Oltracciò per lui in modo necessario vale come limite, ciò che tradisce la limitatezza dell'auto-coscienza generale, ogni sensibilità, realtà, individualità dell'uomo, come del loro mondo. Tutta la Fenomenologia vuol provare che l'auto-coscienza è l'unica e sola realtà.

Il signor Bauer ha in tempo più recente ribattezzato il sapere assoluto in Critica, e la determinatezza dell'auto-coscienza nel profano e sonante punto di vista. Negli *Anekdota* sono ancora confusi entrambi i nomi, e il punto di vista è cementato ancora con la determinatezza dell'auto-coscienza.

Poichè il « mondo religioso quale mondo religioso » esiste soltanto come il mondo dell'auto-coscienza, così il critico critico non può – teologo *ex-professo* – arrivare all'idea che vi sia un mondo, in cui la coscienza e l'essere sono distinti, un mondo che prima come dopo resta fermo se io abolisco semplicemente la sua esistenza ideale, la sua esistenza come categoria, come punto di vista, cioè se io modifico la mia propria coscienza subbiettiva, cioè senza mutare la realtà obbiettiva in maniera realmente obbiettiva, cioè senza mutare la mia propria realtà obbiettiva, quella mia e degli altri uomini. La mistica identità speculativa dell'essere e del pensiero si riflette perciò nella Critica come l'identità ugualmente mistica della prassi e della teoria. Di qui il suo rancore contro la prassi, la quale voglia essere qualcosa di diverso della teoria e contro la teoria, la quale voglia ancora essere qualcosa di diverso della risoluzione di una determinata categoria nella « illimitata generalità dell'auto-coscienza ». La sua

propria teoria si limita a spiegare tutto il determinato come un'antitesi con l'illimitata universalità dell'auto-coscienza, ossia a dichiararlo nulla, come per esempio lo Stato, la proprietà privata, ecc. Deve invece essere dimostrato come Stato, proprietà privata, ecc., trasformano gli uomini in astrazioni, ossia sono prodotti dell'uomo astratto, invece di essere la realtà degli uomini individuali, concreti.

S'intende infine da sè stesso che mentre la Fenomenologia di Hegel, malgrado il suo peccato originale speculativo, offre in molti punti gli elementi di una caratteristica effettiva dei rapporti umani, il signor Bruno e consorti invece offrono solamente la vuota caricatura, una caricatura la quale si accontenta di togliere qualunque determinatezza ad un prodotto spirituale oppure anche a rapporti e movimenti reali, di trasformare questa determinatezza in determinatezza ideale, in una categoria e di spacciare questa categoria pel punto di vista del prodotto del rapporto e del movimento, per potere ora trionfantemente guardare con la sua saccenteria questa determinatezza dall'alto del suo punto di vista dell'astrazione, della categoria generale, dell'auto-coscienza generale.

Come per Rodolfo tutti gli uomini si classificano dal punto di vista del bene e del male e si giudicano alla stregua di tutte e due queste idee fisse, così per il signor Bauer e consorti dal punto di vista della critica o della massa. Ma entrambi mutano degli uomini reali in un punto di vista astratto.

6. — **Scoverta del mistero dell'utilizzazione degli istinti umani, ovvero Clemence d'Harville.**

Fin qui Rodolfo ha saputo soltanto premiare a suo modo i buoni e punire a suo modo i cattivi. Noi « lo vedremo » ora in un esempio mettere a profitto le passioni e dare al « bel naturale della Clemence d'Harville un adeguato sviluppo ».

« Rodolfo – dice il signor Szeliga – la rimanda al lato divertente della beneficenza ». Un'idea, che può discendere da una cognizione umana derivata dall'intimo passato di Rodolfo.

L'espressione della quale si serve Rodolfo nel trattenimento con Clemence: *faire attrayant, utiliser le goût naturel, régler l'intrigue, utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse, changer en qualités généreuses des istincts imperieux, inexorables*, etc., queste espressioni appunto, più degli istinti stessi che sono qui in modo distinto ascritti alla natura umana, tradiscono la segreta sorgente del sapere di Rodolfo: Fourier. Gli è caduta fra mani una esposizione popolare della dottrina fourierista.

L'applicazione è tanto la proprietà critica di Rodolfo quanto lo è lo svolgimento della teoria di Bentham. La giovane marchesa non nella beneficenza come tale deve trovare una sodisfazione del suo essere umano, un contenuto umano e uno scopo dell'attività, epperciò un trattenimento. La beneficenza offre piuttosto soltanto il motivo esteriore, solo il pretesto, solo la materia ad una specie di divagazione, che potrebbe appunto fare adeguare l'altra materia al suo contenuto. La miseria viene con coscienza sfruttata per procurare al benefattore « il piccante del romanzo, sodisfazione della curiosità, dell'avventura, travestimenti, godimento della propria squisitezza, scosse di nervi e simiglianti ».

Rodolfo ha con ciò manifestato inconsciamente il motivo da lungo tempo svelato, che la miseria umana medesima e che la infinita abbiezione, che deve ricevere l'elemosina, deve servire di spasso all'aristocrazia del danaro e della cultura, a sodisfare il proprio amor proprio, a stuzzicare la propria petulanza, a scopo di divertimento. Le molte leghe di beneficenza in Germania, le molte società di benefattori in Francia, le numerose Don Chisciottate di beneficenza in Inghilterra, i concerti, balli, spettacoli, pranzi pei poveri, e anche le pubbliche sottoscrizioni per gli infortunati non hanno altro significato. In questo modo sarebbe adunque la beneficenza organizzata come trattenimento già da lungo tempo.

La subitanea inesplicabile trasformazione della marchesa alla semplice parola « divertente » ci fa dubitare della durevolezza della sua cura, ossia piuttosto questa trasformazione è soltanto in apparenza subitanea e inesplicabile, solo in apparenza agisce mediante la prospettiva della *charité* come un divertimento. La marchesa ama Rodolfo, e Rodolfo si vuole travestire, intrigare e spogliare nelle avventure di beneficenza. Più tardi in una visita di beneficenza della marchesa nel carcere di Saint Lazare viene fuori la sua gelosia per *Fleur de Marie* e per fare la beneficenza alla sua gelosia ella tace a Rodolfo la detenzione di Maria. Ma, nel caso migliore a Rodolfo è riuscito di insegnare a recitare ad una donna sfortunata una insulsa comedia con essenza sfortunata. Il mistero della filantropia da lui creato, lo tradì quel Dandin di Parigi, che invitava la sua dama al desinare dopo il ballo con le seguenti parole: *Ah madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais... soyons philantropes jusqu'au bout... allons souper maintenant au profit des pauvres!*

7. — Scoverta del mistero della emancipazione delle donne ossia Luisa Morel.

In occasione dell'arresto di Luisa Morel, Rodolfo mette avanti delle riflessioni, le quali si riassumono così: « Il padrone corrompe spesso la serva sia con l'intimidazione, sia di sorpresa, sia profittando delle altre circo-

stanze che la natura dei rapporti di servitù reca con sè. Egli la precipita nella infelicità, nell'ignominia, nel delitto. La legge resta estranea a quest'evento... Il delinquente che ha costretto effettivamente la serva all'infanticidio non viene punito ».

Le riflessioni di Rodolfo non si estendono nemmeno tanto ampiamente da sottoporre i rapporti stessi del servizio alla sua critica da Altezza Serenissima. Come piccolo Sovrano egli è un gran fautore del mantenimento della servitù.

Ancora meno Rodolfo arriva a comprendere la posizione generale della donna nella società moderna come inumana. Fedele interamente alla sua teoria fin qui professata, non osa proporre altro che una legge che punisca il seduttore ed unisca il pentimento e l'espiazione con castighi terribili.

Rodolfo avrebbe dovuto guardarsi intorno nelle legislazioni presenti delle altre nazioni. La legislazione inglese adempie tutti i suoi desiderii. Essa va tanto oltre nella sua delicatezza, che è rilevata orgogliosamente da Blackstone, da dichiarare per colpevole di fellonia anche quegli che seduce una prostituta.

Il signor Szeliga strombetta : « Questo ! - pensa ! - Rodolfo ! - ed ora sostiene questa idea contro le vostre fantasie dell'emancipazione della donna. Il fatto di questa emancipazione è da loro quasi toccata con mano, mentre voi in origine siete troppo pratici e tante volte siete vittime perciò dei vostri semplici tentativi ».

In ogni caso si deve esser grati al signor Szeliga della scoverta del mistero che un fatto può esser tratto quasi con mano dall'idea... Per ciò che la sua buffa immagine di Rodolfo riguarda gli uomini che hanno insegnato l'emancipazione della donna, si paragoni in qualche modo l'idea di Rodolfo con le seguenti fantasie di Fourier:

« Adulterio, seduzione fanno onore al seduttore, sono di buon tono... Ma povera ragazza! l'infanticidio, quale delitto ! Se essa tiene all'onore deve distruggere la traccia del disonore, e se essa sagrifica il suo bambino ai pregiudizii del mondo, allora è anche più svergognata e cade sotto i pregiudizii della legge... Questo è il circolo vizioso che descrive ogni meccanismo civilizzato ».

« La figliuola nubile non è essa una merce offerta in vendita al migliore offerente, che vuole acquistare pagando la proprietà esclusiva di questa fanciulla?... *De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en negoce conjugale deux prostitutions valent une vertu* ».

« La mutazione di un'epoca storica si commisura sempre dal rapporto progressivo della donna alla libertà, perchè qui nel rapporto dell'uomo alla donna, del debole al forte, appare nel modo più evidente la

vittoria della natura umana sulla brutalità. Il grado dell'emancipazione femminile è la misura naturale della emancipazione generale ».

« L'abbassamento del sesso femminile è un tratto caratteristico essenziale della civilizzazione come della barbarie, solo con la differenza che l'ordine civilizzato eleva ogni vizio, che la barbarie usa in una maniera semplice, ad un'esistenza complessa, ambigua, dubbia, ipocrita. La pena, per tenere la donna in schiavitù, non colpisce nessuno più profondamente dell'uomo stesso ». (Fourier).

È superfluo di opporre ancora all'idea di Rodolfo la maniera degna della massa con la quale Fourier caratterizza il matrimonio, come gli scritti della frazione materialistica del comunismo francese.

I mesti avanzi della letteratura socialistica, come devono trovarsi nel romanziere, discoprono sempre più alla Critica critica « misteri » ignoti.

8. — Scoverta dei misteri dell'economia politica.

a). — Scoverta teoretica dei misteri dell'economia politica

Prima scoverta: La ricchezza conduce spesso allo sciupìo, lo sciupìo alla ruina.

Seconda scoverta: Le conseguenze ora descritte della ricchezza sorgono da un difetto di istruzione nella gioventù ricca.

Terza scoverta: L'eredità e la proprietà privata sono e debbono essere inviolabili e sacre.

Quarta scoverta: Il ricco deve rendere conto moralmente ai lavoratori dell'applicazione del suo patrimonio. Un grande patrimonio è un deposito ereditario - un feudo - affidato a mani accorte, ferme, abili, coraggiose, che sono anche incaricate di renderlo fruttifero e di impiegarlo in maniera che tutto ciò che ha la fortuna di trovarsi nel dominio dell'irradiazione splendente e salutare del grande patrimonio è fecondato, avvivato, migliorato.

Quinta scoverta: Lo Stato deve fornire alla gioventù ricca inesperta i rudimenti dell'economia individuale. Deve moralizzare il possesso.

Sesta scoverta: Finalmente lo Stato deve ingerirsi della enorme questione della organizzazione del lavoro. Egli deve dare il salutare esempio dell'associazione dei capitali e del lavoro, e più propriamente d'una associazione, che sia onesta, intelligente, giusta, che assicuri il benessere dei lavoratori, senza nuocere al possesso dei ricchi, che stabilisca fra queste due classi vincoli d'affezione e di riconoscenza ed assicuri con questo mezzo per sempre la tranquillità dello Stato.

Poichè lo Stato frattanto non aderisce ancora a questa teoria, Rodolfo stesso dà alcuni esempi pratici. Essi scopriranno il mistero che i più ovvii

rapporti economici sono rimasti dei « misteri » per il signor Sue, pel signor Rodolfo e per la Critica critica.

b). — **La Banca dei poveri.**

Rodolfo fonda una banca dei poveri. Gli statuti di questa critica banca dei poveri sono i seguenti:

Essa deve soccorrere gli onesti lavoratori, che abbiano famiglia, durante il periodo di disoccupazioue. Essa deve sostituire l'elemosina e le agenzie di pegno. Essa dispone di un reddito annuo di 12,000 franchi e fa dei mutui di 20 fino a 40 franchi senza interessi. Essa estende la sua influenza dapprima al settimo *arrondissement* di Parigi, ove abita la maggior parte degli operai. I lavoratori e le lavoratrici, che fanno appello al soccorso, debbono essere portatori di un certificato che è rilasciato dal loro ultimo padrone, garantisce la loro buona condotta e notifica la causa e la data dell'interruzione del loro lavoro. Questi prestiti sono restituiti mensilmente, in ragione del sesto o dodicesimo secondo la scelta del prestatore, dal giorno in cui ha trovato di nuovo occupazione. Come garanzia del prestito basta l'obbligazione sulla propria parola. Due altri operai debbono inoltre prestare garanzia per la *parole jurée* del prestatore. Perchè lo scopo critico della banca dei poveri consiste nel portar rimedio alla più grave disgrazia della vita dei lavoratori, la sospensione del lavoro, i soccorsi dovrebbero spettare esclusivamente ai lavoranti disoccupati. Il signor Germain che amministra questo istituto, percepisce uno stipendio annuo di 10,000 franchi.

Gettiamo ora uno sguardo di massa sulla prassi della economia politica critica. Il reddito annuo ammonta a 12,000 franchi. I soccorsi ammontano per ogni persona da 20 a 40, cioè in media a 30 franchi. La cifra degli operai ufficialmente riconosciuti come « miseri » nel settimo *arrondissement* ammonta per lo meno a 4000. Potrebbero dunque esserne soccorsi annualmente 400, cioè la decima parte degli operai indigenti del settimo *arrondissement*.

In Parigi è poco se riduciamo la cifra media del periodo di disoccupazione a 4 mesi (fissato a una ragione molto meschina), cioè a 16 settimane. 30 franchi divisi in 16 settimane, sono qualche cosa meno di 37 soldi e 3 centesimi per settimana, ciò che significa neppure 37 centesimi al giorno. La spesa giornaliera per un singolo carcerato ammonta in Francia in media a qualcosa più di 47 centesimi, dai quali si devono togliere soltanto più di 30 centesimi pel vitto. Ma il lavoratore, che il signor Rodolfo protegge, ha famiglia. Calcolando che la famiglia oltre il marito e la moglie abbia 2 figli, restano da ripartirsi 27 centesimi fra 4 persone. Togliendo da ciò l'abitazione - un minimo di 15 centesimi al giorno - restano 12 cen-

tesimi. Il pane che un solo carcerato consuma in media, costa circa 14 centesimi. Il lavoratore con la famiglia, dunque, trascurando tutti gli altri bisogni, con il soccorso della critica banca dei poveri non potrà comprare neppur la quarta parte del pane necessario, e dovrà toccargli una sicura morte per fame, se egli non suole cercare scampo in quei mezzi, che questa (Banca) del lavoro vuol prevenire, nell'agenzia di pegni, nella mendicità, nel furto e nella prostituzione.

In maniera tanto più splendida l'uomo della spietata critica provvede all'amministratore della banca dei poveri. Il reddito amministrato ammonta a 12,000, lo stipendio dell'amministratore a 10,000. L'amministrazione costa così il 45 per cento, presso a poco il sestuplo dell'amministrazione dei poveri di Parigi, degna della massa, che costa circa il 17 per cento.

Ma anche assumendo ora per un momento che il soccorso che la banca dei poveri garentisce sia un soccorso reale non meramente illusorio, l'istituzione del motivo svelato di tutti i motivi poggia sulla follia che occorra soltanto una diversa distribuzione del salario perchè il lavoratore possa con esso vivere l'intero anno.

Per parlare in senso prosaico, il reddito di 7,500,000 lavoratori francesi ammonta a 91 franco per testa, il reddito di altri 7,500,000 lavoratori francesi ammonta solo a 120 franchi a testa: dunque già per 15,500,000 operai meno di ciò che è assolutamente necessario alla vita.

L'idea della banca critica dei poveri si riduce a ciò – se è concepita del resto in maniera ragionevole – che al lavoratore durante il periodo in cui è occupato deve esser tolto tanto di salario quanto occorra per farlo vivere in tempo di disoccupazione Se io gli anticipo una data somma di denaro nel periodo della disoccupazione, ed egli me la restituisce nel periodo del lavoro, o se io mi ritengo da lui nel periodo in cui è occupato, una data somma e gliela restituisco, nel periodo di disoccupazione, è sempre la medesima cosa. Egli mi dà pur sempre nel periodo di lavoro ciò che egli ottiene da me nel periodo di disoccupazione.

La banca dei poveri « pura » si distingue perciò dalle casse di risparmio proprie della massa, solo per queste due qualità originalissime, criticissime: in primo luogo che la banca presta il suo denaro *à fond perdu*, nel folle presupposto che il lavoratore possa restituire quando voglia, e che voglia sempre restituire quando possa; – in secondo luogo; poi che la banca non paghi nessun interesse per le somme depositate dai lavoratori. Poichè la somma depositata si presenta nella forma di anticipo, la banca ne fa già una grossa quando non piglia essa stessa nessun interesse dai lavoratori.

La critica banca dei poveri si distingue dunque dalle casse di risparmio proprie della massa pel fatto che il lavoratore perde i suoi interessi e la banca il suo capitale.

c). — Economia modello in Bouqueval.

Rodolfo fonda una economia modello in Bouqueval. Il luogo è tanto più felicemente scelto che esso si allieta ancora di ricordi feudali - cioè di un *château seigneurial.*

Ognuno dei lavoratori maschi, che sono occupati in questa affittanza ottiene 150 *écus* o 450 franchi, di salario annuo, e ciascuna delle lavoratrici 60 *écus* ossia 180 franchi. Essi hanno oltracciò il pasto *gratis* e l'abitazione *gratis.* L'abituale pasto quotidiano della gente di Bouqueval si compone di un « formidabile » piatto di prosciutto, di un non meno spaventevole piatto di carne di montone e finalmente di un non meno volgare pezzo di carne di vitella, ai quali si aggiungono come piatti secondarii due insalate d'inverno, due grossi caci, pomi di terra, limoni, ecc. Ognuno dei sei lavoratori maschili lavora due volte di più dell'ordinario giornaliero di campagna francese.

L'intera somma del reddito annualmente prodotto dalla Francia ammonterebbe, in media, se fosse ripartita in modo eguale a soli 93 franchi e la cifra degli abitanti immediatamente occupati nei lavori campestri ammonta ai due terzi della popolazione totale: si può perciò concludere quale rivoluzione non solo nella ripartizione ma anche nella produzione della ricchezza nazionale recherebbe con sè l'imitazione della economia modello del Kaliffo tedesco.

In conseguenza di ciò Rodolfo ha ottenuto questo enorme accrescimento della produzione facendo lavorare ogni lavoratore il doppio di quanto si lavorasse finora e facendogli consumare sei volte tanto.

Poichè il contadino tedesco è diligentissimo, gli operai che lavorano il doppio debbono essere degli atleti sovrumani, di che anche i « formidabili » piatti di carne ce ne fanno avvertiti. Noi potremo dunque supporre che ciascuno di questi sei operai consuma giornalmente per lo meno una libbra di carne.

Se tutta la carne che si produce in Francia fosse distribuita ugualmente, non toccherebbe neppure un quarto di libbra di carne a testa ogni giorno. Si vede dunque quale rivoluzione anche per questo aspetto scatenerebbe il modello di Rodolfo. La popolazione campagnuola consumerebbe da sola più carne di quanto si produca in Francia, sicchè la Francia eleverebbe con questa riforma critica l'allevamento di tutto il bestiame.

La quinta parte del reddito lordo che Rodolfo, secondo ne riferisce l'amministratore di Bouqueval, il padre Chatelain, fa venire fuori dall'alto salario e dal vitto lussurioso dei lavoratori, non è altro che la sua rendita fondiaria. Si ritiene dunque secondo un calcolo medio che in generale, sottraendo tutti i costi di produzione e i lucri per il capitale di

esercizio, resta una quinta parte del reddito lordo per il proprietario fondiario francese, cioè la sua quota di reddito ascende ad un quinto del reddito lordo. Sebbene ora Rodolfo senza dubbio diminuisca sproporzionatamente il lucro del proprio capitale di esercizio elevando la spesa per gli operai sproporzionatamente - secondo Chaptal (*De l'industrie française*, I, 239) il prezzo medio dell'introito annuo del contadino francese è di 120 franchi, - sebbene doni tutta la sua rendita fondiaria agli operai, padre Châtelain riferisce però che ***Monseigneur*** con questo metodo elevi la propria entrata e di guisa tale da infervorare gli altri proprietari critici di terra ad una economia somigliante.

L'economia modello di Bouqueval è un'apparenza semplicemente fantastica; il suo fondo più riposto non è la terra e il suolo di Bouqueval, ma è la favolosa borsa di Fortunatus di Rodolfo!

La Critica critica strepita: « Si vede a prima vista dando uno sguardo a tutto il piano, che esso non è affatto utopia ». Soltanto la critica critica può parere a prima vista alla borsa di un Fortunato che non è utopia. La « prima vista » critica è la « mala vista ».

9. — Rodolfo, « il mistero svelato d'ogni mistero ».

Il mezzo miracoloso, col quale Rodolfo opera tutte le sue soluzioni e le sue cure meravigliose, non consiste nelle sue belle parole, ma nel suo danaro contante. Tali sono i moralisti, dice Fourier. Si deve essere un milionario per potere imitare i loro eroi.

La morale è la *impuissance, mise en action*. Ogni qualvolta combatte un vizio, essa soccombe. E Rodolfo non si eleva nemmeno al punto di vista della morale indipendente, che almeno poggia sulla coscienza delle dignità umana. La sua morale si appoggia invece sulla coscienza dell'umana debolezza. È la morale teologica. Noi abbiamo seguito fin nei particolari le gesta eroiche che egli compie con le sue idee fisse, con le sue idee cristiane, alla cui stregua giudica il mondo, con la *charité*, il *dévouement*, l'*abnégation*, il *repentir*, i *bons* e i *méchants*, la *récompense* e la *punition*, i *châtiments terribles*, l'*isolement*, le *salut de l'âme*, ecc., e le abbiamo dimostrate delle buffonate. Ora qui dobbiamo solamente trattare ancora del personale carattere di Rodolfo, il « mistero svelato d'ogni mistero » ossia il mistero svelato della Critica pura.

L'antitesi del « buono e del cattivo » viene incontro al critico Ercole ancor giovinetto in due personificazioni: Murph e Polidori sono tutteddue maestri di Rodolfo. Il primo lo educa al bene, ed è « il buono ». Il secondo lo educa al male ed è « il cattivo ». Perchè questa concezione non ceda proprio per nulla in trivialità alle simili concezioni degli altri

romanzi morali, occorre che il « buono » Murph, non sia *savant*, non sia « particolarmente » di spirito distinto. Invece egli è onesto, semplice, monosillabico, si fa grande con le sillabe: vergognoso, abbietto contro il cattivo, ed ha un *horreur* per ciò che è basso. Ei mette, per parlare con Hegel, nel modo più onesto la melodia del buono e del vero nell'equazione del tono, cioè in una nota.

Polidori invece ê un miracolo di saggezza, di sapere e di educazione, ed è inoltre della immoralità più pericolosa. Specialmente egli possiede ciò che Eugenio Sue come membro della giovane borghesia devota di Francia non poteva dimenticare: *le plus effrayant scepticisme*. Si può giudicare della cultura ed energia spirituale di Eugenio Sue e del suo eroe dal terror panico per lo scetticismo.

« Murph » dice il signor Szeliga « è nell' istesso tempo il debito reso eterno del tredici gennaio, e l'eterna estinzione di questo debito mercè impareggiabile amore e devozione per la persona di Rodolfo ». Come Rodolfo è il *deus ex machina* e l' intermediario del mondo, Murph è a sua volta il *deus ex machina* personale e l' intermediario di Rodolfo.

« Rodolfo e la salute dell'umanità, Rodolfo e la realizzazione della perfezione essenziale dell'uomo » ecco una indissolubile unità per Murph, una unità alla quale egli non crede con la sciocca dedizione da cane dello schiavo, ma consapevolmente e indipendentemente ». Murf dunque è uno schiavo illuminato, consapevole e indipendente. Ei personifica, come ogni servitore di principe, il suo signore con la salute dell'umanità. Graun lusinga il Murph con questo titolo: *intrépide garde du corps*. Rodolfo stesso lo chiama il *modèle d'un valet*, ed egli è realmente un servo modello. Egli era puntualissimo, come riferisce Eugenio Sue, nel chiamare Rodolfo in *tête à tête* col suo titolo di *Monseigneur*. Fra gli estranei egli a causa dell' incognito lo chiama *Monsieur* con le labbra, ma col cuore *Monseigneur*.

« Murph solleva il velo dei misteri, ma solo per volere di Rodolfo. Egli si adopera nel lavoro di sfatare la potenza dei misteri ». Quanto fitto sia il velo che covre a Murph la più semplice condizione del mondo, si può giudicare dal suo trattenimento con l'ambasciatore Graun. Inducendo dalla autorizzazione alla legittima difesa in caso di necessità egli conclude che Rodolfo abbia dovuto accecare il *maître d'école* incatenato e indifeso come giudice del tribunale segreto. La sua descrizione, come Rodolfo farà raccontare dinanzi alle assisi le sue nobili azioni, sciorinare e sgorgare dal suo gran cuore frasi declamatorie, è degna d'un alunno di ginnasio, che proprio allora abbia letto i *Masnadieri* di Schiller. L'unico mistero che Murph dovea risolvere al mondo è se egli ha insudiciato il volto con la polvere di carbone o col colore nero quando faceva il *charbonnier*.

« Gli angeli appariranno e separeranno i buoni dai cattivi » (Matt. 13, 49). « Tribolazioni e spavento nelle anime degli uomini, che operano

il male; ma premio ed onore e pace a tutti coloro che operano il bene. (Paolo, *Rom* 8, 7) » Rodolfo si muta egli stesso in tale angelo. Egli viene al mondo per separare il cattivo dal giusto, per punire i malvagi, per compensare i buoni. L' idea del cattivo e del buono si è impressa nel suo debole cervello in modo che egli crede in Satana in carne ed ossa, e vuole acchiappare il diavolo vivo, come già una volta il professor Sack in Bonn. D'altro lato, egli procura, all'opposto, di copiare in piccolo l'antitesi del diavolo, e Dio. Egli ama *de jouer un peu le rôle de la providence.* Come in realtà, tutte le distinzioni si riassumono nella distinzione fra il povero e ricco; così tutte le distinzioni aristocratiche nell' idea, si risolvono in antitesi di bene e di male. Questa distinzione è l'ultima forma che l'aristocratico dà ai suoi pregiudizi. Rodolfo si presume da sè stesso come un buono ed i cattivi esistono soltanto per assicurargli il godimento personale della propria superiorità. Consideriamo il « buono » un poco più davvicino.

Il signor Rodolfo esercita la beneficenza e la prodigalità presso a poco come il Califfo di Bagdad nelle Mille ed una notte. È impossibile che egli continui questo modo di vivere senza succhiare fino all'ultima stilla come un vampiro il suo piccolo staterello tedesco. Secondo un particolare riferimento di Eugenio Sue egli sarebbe passato tra i principi tedeschi *mediatizzati* se non lo avesse salvato la protezione di un marchese francese dalla non spontanea abdicazione. La grandezza del suo dominio deve tassarsi secondo questa dichiarazione. Quanto Rodolfo giudichi cristianamente i suoi propri rapporti, si può scorgere inoltre da ciò che il piccolo serenissimo tedesco crede di dovere conservare un mezzo incognito per non richiamare l'attenzione. Egli conduce veramente con sè un cancelliere per il motivo critico che, gli mostri *le côté théatral et puéril du pouvoir souverain,* come se un piccolo serenissimo abbia necessità all' infuori di sè stesso e del suo specchio ancora d'un terzo rappresentante del lato teatrale e puerile del potere sovrano. Rodolfo ha saputo indurre i suoi uomini nella medesima persuasione critica. Così il servo Murph e l'ambasciatore Graun non osservano come l'*homme d'affaires* parigino Badinot li canzoni quando si dà l'aria di reputare i suoi incarichi privati come faccende di Stato, quando sarcasticamente chiacchiera di *rapports occults, qui peuvent exister entre les intérêts les plus diverses et les destinés des empires*: Egli - riferisce l'ambasciatore di Rodolfo - ha avuto l' impertinenza di dirmi parecchie volte : « Quante complicazioni, ignote al popolo, nel governo di uno Stato ! Chi direbbe che le note che io, signor barone, le comunico, hanno senza dubbio la loro parte d' influenza sul corso degli affari europei ? » L'ambasciatore e Murph non trovano l' impudenza nell'attribuire che si fa loro un'influenza sulle faccende europee, ma nel fatto che Badinot idealizzi in tal guisa la sua bassa vocazione.

Rievochiamoci dapprima una scena della vita famigliare di Rodolfo. Rodolfo racconta a Murph, che « egli si trova nei momenti del suo orgoglio e della sua felicità ». Subito dopo egli si adira perchè Murph non vuole rispondere ad una sua domanda. *Je vous ordonne de parler.* Murph non vuol farsi comandare. Rodolfo gli dice : *Je n'aime pas les réticences.* Egli si dimentica di sè stesso fino a lasciarsi andare alla volgarità di accennare a Murph ch'egli lo paga al pari di tutti i suoi servi. Il ragazzo non si tranquillizza fino a che Murph non gli abbia ricordato il tredici gennaio.

Dopo di ciò la natura servile di Murph, che per un momento si era dimenticata, si impone. Egli si strappa i « capelli » che fortunatamente non possiede: egli è perplesso, che abbia lasciato quasi rauco il suo alto signore, il quale lo chiama « il modello di un servo » che lo chiama « il suo buono, il suo vecchio, il suo fedele Murph ».

Dopo questa prova del male in lui, Rodolfo ripete la sua idea fissa sul « bene » e sul « male » e riferisce sui progressi che egli fa nel bene. Egli chiama l'elemosina e la compassione le caste e pie consolatrici della sua anima ferita. Prostituirle per esseri abbietti, indegni sarebbe terribile, empio, sarebbe un sacrilegio; s'intende, la compassione e l'elemosina sono le consolatrici della sua anima. Profanarle sarebbe perciò un sacrilegio. Sarebbe ispirare « il dubbio di Dio e colui che deve fare credere in lui ». Dare l'elemosina ad un reietto – nemmeno per idea!

Ciascun moto della sua anima è d'una infinita importanza per Rodolfo. Egli la valuta e analizza perciò continuamente. Così si diletta quello sciocco con Murph che *Fleur de Marie* lo abbia commosso. « Io ero commosso fino alle lagrime, e mi si accusava di essere scettico, duro, inflessibile! » Dopo che egli in tale guisa ha dimostrato la sua particolare « bontà », ora si esalta per il « male », per la malignità della sconosciuta madre di Maria, e con la maggiore festevolezza possibile si volge a Murph: *Tu le sais - certaines vengeanses me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses.* Inoltre manifesta così diabolici propositi che il fedel servo spaventato esclama: *Hélas, Monseigneur!* Questo gran signore rassomiglia a quei membri della giovane Inghilterra i quali vogliono anche riformare il mondo, compiere buone azioni e sono soggetti a simili attacchi isterici.

Noi troviamo la spiegazione delle avventure e delle situazioni alle quali Rodolfo si espone, innanzi tutto nella sua natura avventurosa. Egli ama « il piccante del romanzo, la dissipazione, le avventure, i travestimenti »; la sua « curiosità » è « insaziabile », egli prova il « bisogno di eccitazioni dell'anima vivaci e pungenti », è « avido di violente scosse di nervi ».

Questo suo naturale è rafforzato dalla sua brama di fare la parte di provvidenza, e di ordinare il mondo secondo le sue fantasie fisse. Le sue relazioni con terze persone, o sono realizzate da un'idea fissa astratta, o da un motivo del tutto personale ed accidentale.

Così egli libera il medico dei negri David e la sua amata non per l'umana simpatia che queste persone ispirano, non per liberare essi stessi, ma per giuocare la parte di provvidenza di fronte al proprietario di schiavi Willis, per castigare la sua incredulità in Dio. Così il *maître d'école* gli sembra nato apposta per applicare la sua teoria della pena da lungo tempo covata.

Il trattenimento di Murph con l'ambasciatore Graun d'altra parte ci fa fare serie considerazioni sui motivi personali che determinano le buone opere di Rodolfo.

L'interesse del *Monseigneur* è rivolto a *Fleur de Marie*, perchè, come dice Murph, *à part* la compassione che ispira la poveretta, la figlia, di cui sente tanta amara la perdita, avrebbe presentemente la medesima età. L'interessamento di Rodolfo per la marchesa di Harville, *à part* i suoi meriti filantropici, ha il motivo personale che senza il vecchio marchese di Harville e la sua amicizia con l'imperatore Alessandro, il padre di Rodolfo sarebbe stato eliminato dal numero dei sovrani tedeschi.

La sua beneficenza verso madama Georges ed il suo interesse per Germain, suo figlio, ha il medesimo motivo. Madama Georges appartiene alla famiglia di Harville. *C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à cette parentée que la pauvre Madame Georges à du les incessantes bontés de son Altesse.* L'apologetico Murph procura, con delle voltate come « *surtout*, *à part*, *non moins que* » di mettere a tacere la doppiezza del motivo di Rodolfo.

Tutto il carattere di Rodolfo si riassume infine nella « pura » ipocrisia, con la quale egli sa esprimere gli sfoghi della sua cattiva passione, come sfogo contro la passione del male, nell'analoga maniera con la quale la lontana critica rappresenta la sua propria stupidaggine come stupidità della massa, il suo rancore d'odio contro l'evoluzione del mondo fuori di lei come rancore del mondo a lei esterno contro l'evoluzione, finalmente il suo egoismo che crede di avere inghiottito in sè stesso tutto lo spirito come egoistica contradizione della massa con lo spirito.

Mostreremo la « pura » ipocrisia di Rodolfo nel suo contegno con il *maître d'école*, con la contessa Sarah Mac Gregor e col notaio Jacques Ferrand.

Rodolfo ha indotto il *maître d'école* ad una invasione a scopo di furto nella sua abitazione, per attirarlo nella trappola ed impadronirsene. In ciò egli non ha alcun interesse puramente personale e alcun interesse generale umano. Il *maître d'école* è infatti in possesso del portafoglio della contessa Mac Gregor, e Rodolfo ha un grande interesse ad impadronirsi di questo portafoglio.

Nell'occasione del *tête-à-tête* col *maître d'école* dice egli espressamente: *Rodolphe se trouvait dans une anxiété cruelle; s'il laissait échap-*

per cette occasion de s'emparer de maître d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emporterait les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir. Rodolfo dunque s'impossessa nella persona del *maître d'école* del portafoglio della contessa Mac Gregor; egli s'impadronisce del *maître d'école* per un personale interesse, egli lo acceca per una passione personale.

Quando Chourineur racconta a Rodolfo la lotta del *maître d'école* con Murph e spiega la sua resistenza col fatto ch'egli sapeva che cosa gli incombesse davanti, Rodolfo risponde: « Ei non sapeva » e dice ciò *d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé.* Gli passa per la testa l'idea della vendetta; egli anticipa la gioia selvaggia che gli appresterà la barbara punizione del *maître d'école.* Perciò egli esclama, all'entrare del medico dei negri David, che ha chiamato come strumento della sua vendetta: *Vengeance!... vengeance! s'écria Rodolphe avec une fureur froide et concentrée.*

Una rabbia fredda e concentrata operava in lui. Poi mormora sommessamente il suo piano all'orecchio del medico, e, quando questi s'arretra spaventato, egli sa subito attribuire alla sua vendetta personale un motivo teorico « puro ». Si tratta, egli dice, soltanto dell'applicazione d'un'idea che è passata varie volte pel suo sublime cervello, e non dimentica di aggiungere untuosamente: « Egli avrà ancora dinnanzi a sè lo sconfinato orizzonte del pentimento ». Egli imita l'inquisizione spagnuola che dopo aver mandato alla giustizia secolare il condannato al fuoco aggiungeva un'ipocrita preghiera di misericordia per il peccatore penitente.

S'intende che il grazioso signore, quando debbono cominciare l'interrogatorio e l'esecuzione del *maître d'école*, si trattiene in un gabinetto pieno di *conforto*, con una lunga nerissima veste da camera, in un pallore molto interessante, e per copiare fedelmente la Corte si è posto dinanzi ad un lungo tavolo coi tiretti. Egli non deve che perdere l'espressione selvaggia di vendetta colla quale ha manifestato al Chourineur e al medico il piano dell'accecamento, e con la cera altamente comica di un giudice mondiale, allegro della propria trovata, deve presentarsi « tranquillo, mesto e rassegnato ».

Per non lasciar dubbio di sorta sul motivo « puro » dell'accecamento, lo sciocco Murph confessa all'ambasciatore Graun: Il crudele accecamento del *maître d'école* ebbe per iscopo principalmente di vendicare me dell'assassino.

In un *tête-à-tête* con Murph, Rodolfo si esprime così: *Ma haine des méchants... est devenue plus vivace, mon aversion pour Sarah augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille.*

Rodolfo ci riferisce la grande vivacità che il suo odio ha acquistato verso i cattivi. S'intende, il suo è un odio critico, morale, puro, l'odio

verso i cattivi, perchè sono cattivi. Egli considera perciò quest'odio come un progresso che egli stesso muta in bene.

Ma ei tradisce nell'istesso tempo che questo sviluppo dell'odio morale non è altro che una ipocrita sanzione, con la quale egli coonesta la intensificazione della propria avversione verso Sarah. L'immaginazione indeterminata - morale - l'accrescersi dell'odio contro i cattivi è soltanto la scala al fatto determinatamente immorale dell'accrescersi dell'avversione verso Sarah. Questa avversione ha un motivo molto naturale, molto individuale: il suo dolore personale. Questo dolore è la misura della sua avversione. *Sans doute!*

Una ipocrisia ancor più selvaggia appare nel convegno di Rodolfo con la moribonda contessa Mac Gregor.

Dopo della scoverta del segreto, che *Fleur de Marie* è la figlia di Rodolfo, le si accosta, l'*air menaçante, impitoyable.* Ella implora grazia da lui: *Pas de grâce*, risponde lui, *malediction sur vous... vous... mon mauvais génie et celui de ma race.* Anche la « razza » vuol vendicare! Indi riferisce alla contessa, inoltre, come, in espiazione dell'aggressione mortale patita da suo padre, egli si sia imposto il giro del mondo, nel quale premia i buoni e punisce i cattivi. Rodolfo tormenta la contessa, poco si cura della sua eccitazione; ma egli non ha dinnanzi ai suoi occhi che il compito che si è proposto dopo il tredici gennaio, *de poursuivre le mal.*

Allorchè egli prosegue, Sarah esclama: *Pitié! je meurs... Mourez donc, maudite, dit Rodolphe, effrayant de fureur.*

Nelle ultime parole: *effrayant de fureur*, sono svelati i motivi puri... e morali della sua mansuetudine. È appunto questo accesso di rabbia che, gli ha fatto sguainare la sua spada contro, come lo chiama il signor Szeliga, il defunto Padre. Invece di combattere questo male in sè stesso, lo combatte come critico puro negli altri.

In conclusione lo stesso Rodolfo distrugge la sua teoria cattolica della pena. Egli voleva abolire la pena di morte, mutare la pena in espiazione, ma solo sempre che l'omicida uccida gente estranea e lasci in pace i membri della famiglia rodolfiana. Rodolfo adotta la pena di morte non appena l'omicidio riguarda uno dei suoi. Egli ha bisogno d'una doppia legislazione, una per la sua propria persona, ed un'altra per le persone profane.

Egli apprende da Sarah che Giacomo Ferrand abbia cagionato la morte di *Fleur de Marie.* Egli dice a sè stesso: « No! non basta!... Quale bruciore di vendetta! Qual sete di sangue! Qual rabbia tranquilla e ponderata. Finchè io non sapevo che una delle vittime di questo mostro fosse mia figlia, io mi dicevo: la morte di quest'uomo sarebbe inutile... la vita senza danaro, la vita senza l'appagamento delle sue sensualità frenetiche non è una doppia e prolungata tortura?... Ma è mia figlia!

io ucciderò quest'uomo! » Ed egli si precipita per ucciderlo, ma lo trova in uno stato che rende superflua l'uccisione.

Il « buon » Rodolfo! Col bruciore febbrile della brama di vendetta, con la sete di sangue, con la rabbia tranquilla e meditata, con la ipocrisia che coonesta casuisticamente ogni cattivo impulso, possiede appunto tutte le passioni del male, a cagione delle quali egli cava gli occhi agli altri. Soltanto la congiuntura favorevole, il danaro e il grado, salvano il buono dal « bagno penale ».

« La potenza della critica », per rifarsi della nullità mostrata altre volte, muta questo Don Chisciotte in *bon locataire*, *bon voisin*, *bon ami*, *bon père*, *bon bourgeois*, *bon citoyen*, *bon prince*, e prosegue nei nomi, come questa scala musicale che il signor Szeliga solfeggia. Questo è da più d'ogni risaltato che « l'umanità » ha acquistato « nell'intera sua storia ». Questo basta perchè Rodolfo salvi il « mondo » dalla ruina.

NONO CAPITOLO.

Il giudizio universale critico.

La Critica critica, mercè Rodolfo, due volte ha salvato il mondo dal tramonto, ma soltanto per decidere ora la fine del mondo!

Ed io vidi ed udii un forte angelo, il signor Hirzel, volare a mezzo il cielo di Zurigo. Ed egli aveva nelle sue mani un libriccino aperto, grande quanto il quinto fascicolo della *Gazzetta generale di letteratura*; e posava il suo piè destro sulla massa ed il sinistro su Charlottenburg; e gridava, con voce poderosa, come ruggisce il leone, e le sue parole si elevavano come un *Zirb! zirb!* di colomba nella regione del Pathos, e negli aspetti, simili a tuoni del giudizio universale critico.

« Quando tutto si allei contro la critica, e – in verità, in verità io vi dico, questa epoca non è poi lontana – quando tutto il mondo in decadenza – dovemmo lottare anche coi santi – si aggruppa attorno ad essa per l'ultimo attacco, allora il coraggio della critica ed il suo significato avrà trovato il più grande riconoscimento. Quanto all'esito non ci fa paura. Tutto andrà a finire così, che noi chiudiamo il conto coi singoli gruppi – e li separeremo tra loro, proprio come un pastore separa le pecore dai montoni e passeremo le pecore alla nostra destra e i montoni a sinistra – e rilasceremo un generale certificato di povertà alla cavalleria nemica – siano essi spiriti del diavolo, escano da ogni cerchio del mondo, per unirsi

alla lotta, in quel gran giorno di Dio, dell'Onnipotente - e si meraviglieranno quelli che abitano sulla terra ».

E l'angelo gridò, parlavano sette tuoni nella sua voce:

Dies irae, dies illa
Solvet saeculum in favilla
Judex ergo, cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit
Quid sum miser tunc dicturus? ecc.

Voi udrete guerre e grido di guerre. Questo accadrà per ora. Imperciocchè sorgeranno un falso Cristo e falsi profeti, il signor Buchez e Roux di Parigi, il signor Federico Rohmer e Teodoro Rohmer di Zurigo, e diranno: qui è Cristo! Ma poi apparirà il segno dei fratelli Bauer nella Critica, e si compirà la parola scritta sull'opera degli agricoltori (*Bauernwerk*):

Quand les boeufs vont deux à deux
Le labourage en va mieux.

EPILOGO STORICO.

Come abbiamo saputo in seguito, non è finito il mondo, ma è finita la *Gazzetta critica di letteratura*.

INDICE.

CAPITOLO V.

CAPITOLO VI.

CAPITOLO VII.

CAPITOLO VIII.

CAPITOLO IX.

alla lotta, in quel gran giorno di Dio, dell'Onnipotente - e si meraviglieranno quelli che abitano sulla terra ».

E l'angelo gridò, parlavano sette tuoni nella sua voce:

Dies irae, dies illa
Solvet saeculum in favilla
Judex ergo, cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit
Quid sum miser tunc dicturus? ecc.

Voi udrete guerre e grido di guerre. Questo accadrà per ora. Imperciocchè sorgeranno un falso Cristo e falsi profeti, il signor Buchez e Roux di Parigi, il signor Federico Rohmer e Teodoro Rohmer di Zurigo, e diranno: qui è Cristo! Ma poi apparirà il segno dei fratelli Bauer nella Critica, e si compirà la parola scritta sull'opera degli agricoltori (*Bauernwerk*):

Quand les boeufs vont deux à deux
Le labourage en va mieux.

EPILOGO STORICO.

Come abbiamo saputo in seguito, non è finito il mondo, ma è finita la *Gazzetta critica di letteratura.*